

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Pastorado, soberanía y salvación: un análisis del poder gubernativo y
jurídico en el cristianismo medieval (siglos XI-XIII)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Cristina Catalina Gallego

Directores

José Luis Villacañas Berlanga

Ana Rodríguez López

Madrid, 2018

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

PASTORADO, SOBERANIA Y SALVACION:
Un análisis del poder gubernativo y jurídico en el
cristianismo medieval (siglos XI-XIII)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR
Cristina Catalina Gallego

Bajo la dirección de los doctores

José Luis Villacañas Berlanga
Ana Rodríguez López

MADRID

2017

AGRADECIMIENTOS

En el largo recorrido de trabajo y esfuerzo cuyo resultado es este trabajo de investigación, muchas personas e instituciones han contribuido a hacerlo posible. En primer lugar, quiero expresar mi gratitud a los directores de la tesis, José Luis Villacañas Berlanga y Ana Rodríguez López. A ellos les debo la mayor parte de esta tesis, toda la responsabilidad de los errores la reservo para mí. A Ana Rodríguez le agradezco que haber confiado en mí y apoyarme en esta investigación transdisciplinar que excedía el ámbito disciplinar de la Historia; también el haberme posibilitado disfrutar de una ayuda FPI durante cuatro en el Instituto de Historia del CSIC. Al Ministerio de Economía, Industria y Competitividad le agradezco que hiciese posible la financiación de esta tesis doctoral. Debo de agradecer también al grupo de investigación Estudios Medievales del que formé parte y a los miembros de los proyectos PIMIC y CORPI en el CCHS-CSIC. De todos he podido aprender mucho, especialmente asistiendo a los numerosos seminarios de investigación donde pude descubrir el oficio y profesión del historiador. Algunos colegas me acompañaron fuera y dentro de la institución como Yanay Israeli o Carlos Cañete. Quiero expresar mi gratitud a José Luis Villacañas por haberme guiado en el planteamiento de esta investigación y la reflexión conceptual. Todos los errores cometidos son únicamente responsabilidad mía. En sus textos y nuestras conversaciones he encontrado siempre ideas lúcidas para proseguir los análisis. También en la Facultad de Filosofía de la UCM tuve la fortuna de poder asistir a algunos de los seminarios organizados por el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del conocimiento, siempre estimulantes y conectados a los problemas intelectuales de nuestra época. En los márgenes de las formalidades académicas participé en seminarios de lectura donde aprendí de mis compañeros a pensar críticamente y desde el compromiso con el presente y su historia. Gracias a Carlos Castillo por su generosidad y por haberme procurado la posibilidad de aprender junto a amigos como Jacobo Ferrer, Marcos Reguera, Miguel León y Rodrigo de Rezende. Amigos y compañeros intelectuales y políticos, a quienes agradezco su apoyo emocional, su cariño y su ayuda intelectual. También a Pablo López, Álvaro Briales y tantos otros que allí conocí. Quisiera mostrar mi gratitud también a Mario Domínguez quien también generosamente me procuró una guía intelectual, siempre comprometida y crítica, al amparo de los grupos de lectura colectiva. Gracias a ellos conocí a colegas y amigos a quienes quiero agradecer multitud de charlas y aventuras vitales, especialmente a Roberto Rodríguez. Un grupo de colegas sociólogos me han hecho mucho más llevaderos los días de bibliotecas y les agradezco su consejo, buen hacer y compañía. Quisiera agradecer también a Rosa, María, Mariola, Pablo, Juan y Asier, porque en los últimos años me han procurado apoyo, afecto y diversión contribuyendo al buen hacer de este trabajo. El goce de la amistad que en los últimos tiempos he trabado con Natalia Buier y Jorge del Arco me ha estimulado para continuar y cerrar esta tesis, les agradezco su apoyo y paciencia. Hay personas fundamentales sin los cuales no podría haber terminado esta investigación. Mi gratitud con Jordi Maiso es inmensa, tanto como su generosidad. Su ayuda condensa todas las posibles, desde el estímulo intelectual hasta el apoyo material. Conoce todos los pliegues de este trabajo y los ha soportado con dignidad y afecto. Por último, agradecer a mi familia “siciliana” por su apoyo y afecto, siempre ahí, siempre generosos. Eduardo me estimuló a mirar lejos y desde entonces me ha acompañado. Mis padres han hecho un esfuerzo incommensurable para apoyarme y siempre incondicionalmente. Su honestidad, generosidad y fuerza han sido estímulo y modelo para enfrentarme a esta investigación. De mis padres, hijos del mundo campesino extenuante, aprendí a mirar al horizonte sin dejar de ver la tierra.

ÍNDICE

SUMMARY	5
RESUMEN	11
INTRODUCCIÓN	17
1. CRISIS CAROLINGIA Y DOMINACIÓN FEUDAL EN LA FORMACIÓN DE LA CRISTIANDAD LATINA (SIGLOS IX-XII)	31
1.1. Un marco para el gobierno pastoral medieval	31
1.2. Colonización y conquista medieval en la génesis de Europa	36
1.3. Expansión de las relaciones de <i>dominium</i> feudal: el dominio sobre la tierra y los hombres	45
1.3.1. Las nociones del feudalismo	45
1.3.2. La feudalización en proceso	55
1.3.3. Relación vasallática y parentesco cristiano	60
1.3.4. Servidumbre y libertad	73
1.4. La impronta ecológica	81
2. LA IGLESIA ROMANA (SIGLOS XI-XII): TERRITORIALIZACIÓN Y JURIDIZACIÓN DEL GOBIERNO PASTORAL CRISTIANO	87
2.1. El gobierno romano y la colonización medieval en la formación de la Cristiandad latina	87
2.1.1. El liderazgo pontificio en la cristianización europea	87
2.1.2. La territorialización del gobierno pastoral: la parroquia	92
2.1.3. El influjo de Cluny en la cristianización romana	98
2.1.4. La Iglesia romana y el Imperio carolingio	104
2.2. La Revolución constitucional medieval y jurización del gobierno pastoral eclesiástico	108
2.2.1. La transformación constitucional medieval: reforma gregoriana o revolución jurídica	108
2.2.2. La primacía del papado romano: hacia una centralización gubernativa	126
2.2.3. La <i>Libertas Ecclesiae</i> : la busca de la autonomía institucional de la Iglesia	129
2.2.3.1. El conflicto por la designación del gobierno eclesiástico	135
2.2.3.2. Disciplinar al propio clero: simonía y nicolaísmo	141
3. UNA SOBERANÍA PERFECTA QUEBRADA I: ESBOZO DEL GOBIERNO PASTORAL JURIDIZADO (SIGLO XIII)	149
3.1. Principios del gobierno pastoral juridizado	149
3.2. La proyección de una soberanía perfecta. Inocencio III y la divinización del oficio pontificio	161
3.3. El trasfondo escatológico del gobierno pastoral en el siglo XIII	171
3.4. De la Reforma a la herejía: evangelismo, anticlericalismo y disidencia	175

4. UNA SOBERANÍA PERFECTA QUEBRADA II: LÍMITES DEL GOBIERNO PASTORAL JURIDIZADO (SIGLO XIII).....	190
4.1.El pastorado impasible: profundización de la Reforma y evolución de las Cruzadas.....	190
4.2.La nueva vida sacramental.....	197
4.3.Buscar la salvación por otros medios.....	209
4.4.La extensión del radio de incriminación: inquisición y denuncia canónica.....	221
5. ESTUDIO DE CASO: LA INTEGRACIÓN DEL CRISTIANISMO CASTELLANO-LEONÉS EN LA CRISTIANDAD LATINA DURANTE EL PROCESO DE CONFORMACIÓN DEL GOBIERNO PASTORAL JURIDIZADO DE LA IGLESIA ROMANA (SIGLOS IX-XIII).....	245
5.1.Disminuir la escala: estudiar una concreción regional en el proceso amplio de normalización institucional y pastoral promovido por la Iglesia romana.....	245
5.2.Un breve apunte sobre la particularidad hispánica.....	248
5.3.Los cristianismos andalusí y astur-leonés.....	251
5.4.Roma, sede petrina.....	256
5.5.Cluny.....	261
5.6.Cambio litúrgico.....	265
5.7.Resistencia toledana.....	270
5.8.Potestad temporal petrina.....	273
5.9.Cruzada.....	274
5.10. Roma pacta con la indocilidad castellana: obediencia, uniformización ritual y libertas ecclesiae.....	277
5.11. La perspectiva romana.....	280
5.12. Recepción y obediencia conciliar.....	282
5.13. Encrucijadas de la cultura pastoral literaria.....	286
5.14. Escasez de cultura pastoral cristiana docta.....	287
5.15. La lírica clerical: otra vía pastoral.....	290
5.16. A modo de conclusión.....	296
6. OTRA MIRADA A LA IGLESIA MEDIEVAL DESDE LA ANALÍTICA DEL PASTORADO CRISTIANO DE MICHEL FOUCAULT.....	299
6.1.Dialogar con la analítica del cristianismo de Michel Foucault.....	299
6.2.El cristianismo desde la perspectiva de la genealogía de la gubernamentalidad: el poder pastoral como matriz del gobierno de las poblaciones.....	303
6.3.El pastorado cristiano: relaciones de poder y modos de individualización.....	308
6.4.La organización institucional del pastorado en Iglesia frente al modelo de la soberanía.....	318
6.5.La especificidad del pastorado eclesiástico medieval (siglos XII-XIV).....	325
6.6.El cruce histórico entre confesión y penitencia.....	331
6.7.Límites del pastorado medieval: contra-conducta y anti-pastoral.....	345
6.8.Temporalidad cerrada y temporalidad abierta: del gobierno de las almas al de las poblaciones.....	352
CONCLUSIONS (en inglés).....	357
BIBLIOGRAFÍA.....	373

Summary

This doctoral research investigation consists of a trans-disciplinary analysis of the peculiarities of mediaeval Christianity between the eleventh and thirteenth centuries. Specifically, it studies the process and the conditions of the creation of the juridised pastoral government of the Roman Church, and the resistance it engendered in the mediaeval field of the economy of Christian salvation. The analysis is made from a viewpoint that unites historical narrative with conceptual reflection. It is an attempt to cross some of the traditional frontiers between the disciplines of History and Philosophy, combining questions of research and ways of approaching the object of study which are appropriate for both. With this in mind, as well as uniting historical narrative and conceptual reflection, the analysis will be addressed from different intellectual levels and stages. It begins by offering a broad outline of the mediaeval period, goes on with the European stage of the formation of Latin Christianity, continues by narrowing its focus onto the case study of a peripheric region, and finishes on a more theoretical/conceptual plane with a dialogue with Michel Foucault's analysis of power.

This analysis is presented with the aim of making sense of certain historical problems, and answering reasoned questions about the evolution of Western political systems. From a broad prospective it seeks to understand how, within the religious context of Christianity during the High Middle Ages, an eminently secular pastoral government was formed: it addresses the fact that the institutional organisation of the priestly office of the Christian religion of salvation deployed practices and mechanisms of power whose aims went beyond simple pastoral care, such as war with infidels and heretics, or the legal incrimination of dissident religious conduct, while at the same time intensifying sacramental administration, or management of souls, between the ninth and thirteenth centuries. From a genealogical point of view, this phenomenon of mediaeval Christianity confronts us with the question of the evolution of the religious and political spheres in the history of the West. The analysis of the practice of ecclesiastical justice shows that, while the penitential and penal arenas were notionally separate, the two areas of justice overlapped. This thesis thus reflects on the socio-political conditions of

the emergence of legal and penitential structures that favoured the juridisation of morals. It also raises the problem of how to interpret ecclesiastical pastoral government, based on the pastoral and sovereign models defined by the Foucauldian analysis of power. Additionally, another of the questions addressed in this research is the impact that the configuration of the centralised universal government of the Roman Church had on the process of the institutional and cultural homogenisation of Latin Christianity, a question which underlies the formation of Europe. In this sense, it seeks to elucidate the degree and method of the integration of regional varieties of Christianity—with their syncretic organisations and belief systems—into the pastoral and jurisdictional organisation that the Roman Papacy strove to spread throughout Latin Christianity.

The first chapter of the thesis gives a contextual background against which to set Christianity, with the intention of broadening the approach to take a general panoramic view of the mediaeval period. Extending this analytical perspective beyond the religious ambit allows us, to begin with, to consider the conceptual problems presented by present-day estrangement for the analysis of the mediaeval Church. One should avoid falling into a “history tunnel” which establishes an anachronistic identity between the mediaeval and modern spheres of political government and ecclesiastical religion. From a synchronic point of view, this breadth of approach permits the contextualisation of the Roman pastoral government within the broader phenomenon of conquest and colonisation that gave rise to the homogenisation of institutional and cultural structures in Latin Christianity, carried out at the expense of regional peculiarities which were progressively eradicated. In essence, this chapter develops an interpretative model of the main transformations that took place between the ninth and twelfth centuries.

The second chapter analyses the process of territorialisation and juridisation of the Roman Church and its implantation as government in the different regional churches. In relation to this process we examine the two main ways in which the Church carried out a reorganisation of ecclesiastical government over the laity: the management of populations through the reticular institution of the parish, and the fiscal and territorial reorganisation of sacred space through the expansion of new monastic orders such as Cluny. Next, the chapter reflects on the phenomenon of the constitutional revolution that took place after the creation of the first legal system of the West and the juridisation of ecclesiastical pastoral government between the eleventh and twelfth centuries, when Rome demanded jurisdictional supremacy and the emancipation of the ecclesiastical

institution from secular powers, at the same time gaining strength as the centralised government of the Latin Church. This transformation favoured the consolidation of a canonical clerical body as the pastoral government over the laity. The priestly monopoly of salvation goods thus extended the process of Christianisation through the standardisation of pastoral care, or of the ways of managing souls. It has been argued that the creation of a dedicated autonomous legal system of—and by—the Roman Church transformed the medieval constitutional system..

Chapters three and four analyse the dynamic relationship between the configuration of pastoral government in the thirteenth century and the emergence of evangelical and anti-clerical movements. They seek to understand the conditions that led to some of the latter eventually becoming part of the ecclesiastical system while others were established as heresy. More precisely, it analyses the process by which the institution of orthopraxy and canonical orthodoxy—within the framework of the juridisation of ecclesiastical pastoral care—entailed the creation of the category of heresy as a crime of treason. The third chapter begins by outlining the effects of the idealised divinisation of the papal office on the praxis of ecclesiastical justice, whose reference model was the image of a perfect sovereignty. The imposition of the canonical sacramental route as the only valid way to salvation, and lay participation as a condition of collective salvation, had as its counterpart the dispossession of the communities of their particular forms of church organization and of communal salvation goods. It aims to show how in this situation, along with the failure of the expectations of purification of the priesthood raised by the Gregorian reform, evangelical and anticlerical movements emerged, questioning ecclesiastical orthopraxy-orthodoxy as the only way to salvation. The analysis concludes that it was obstinate contempt for the Roman government that led certain movements to be considered as treason in the thirteenth century.

The fourth chapter begins by discussing the expansion of ecclesiastical pastoralism by establishing a mandatory calendar of participation in the sacramental and liturgical rituals offered by the ordained clergy. This phenomenon is interpreted here as a historical process of spiritualisation of eschatology, involving a concept of Christian life as a continuous and recurring pilgrimage of penitence. This new ecclesiastical economy of salvation was based on the updating of the figure of the devil or, from another point of view, an interpretation of the world based on fear: fear of oneself, due

to an involuntary inclination to sin, and fear of evil in the world, as the expression of divine punishment for a guilt that haunts a decadent humanity. Faced with these images, the Church offered ways of individual purging such as penance, also reserving for itself the ability to intervene in halting evil. From this background, the text analyses the socio-political conditions of the constitution of the image of heresy as an insidious and depraved harlot. It is argued that the problem of “heretical depravity” is developed in relation to the limits of vigilance and the ecclesiastical judgment of sin. To counter this situation the Church deployed judicial and sacramental systems that expanded its field of visibility of sin and the scope for incrimination of practices of contempt for its authority, such as inquisition, confession or canonical denunciation.

The fifth chapter moves the scale of the analysis of the processes studied in the previous chapters from the general level of Christianity to the study of a specific regional case: the Christianity of the kingdoms of Castile and Leon. It also changes the viewpoint on the object of study. Here the focus rests on the ways and the resistance through which regional churches and religiosities were integrated into Latin Christianity. This perspective aims to show the other side of the centralisation of Roman pastoral government and the normalisation of ecclesiastical administrative and pastoral organisation. From this point of view, the Latin Christianity in which the Castilian and Leonese churches are framed is considered as peripheral and remote. The chapter specifically gives an interpretation of the impact of the transformations of medieval Christianity—and of the Roman Church in particular—on Castilian and Leonese churches between the ninth and thirteenth centuries. It evaluates the process of integration of these churches into the Roman institutional organisation and the assimilation of the pastoral models promoted by Rome.

The sixth chapter is set on the plane of conceptual reflection. Based on the phenomena analysed in the previous chapters, it attempts to establish a dialogue with Michel Foucault’s analysis of Christianity and, in particular, of Christian pastoral power. The chapter revisits the historical problems and research questions compared with Foucauldian vocabulary, which acquires its meaning through a genealogical perspective. Foucault analyses Christianity within the outline of a history of state governmentality and of the modern Western subject. From this point of view, he sees the Christian pastorate as the matrix of the governmental form of population, as opposed to the sovereignty model of the exercise of power. The model of the Christian

pastorate that Foucault describes contrasts with the historical development of the Roman Church as a particular form of institutional organization of the pastorate. It is a question, once again, of the phenomenon of the introduction of sovereign models—judicial, territorial and repressive—into an area of essentially pastoral nature. The particular crossover between the sacrament of Christian penance and Christian practices of the direction of conscience through the verbalization of sins—auricular confession—is studied. Finally, the question arises of the difference between governmental forms—the pastoral care of souls and the management of populations—that Foucault distinguishes in genealogy. All this brings us back to the understanding of Christianity as a religion of salvation. The Christian eschatological background of salvation presupposes a closed temporality—salvation in the afterlife—that runs throughout pastoral government, even in its most secular forms. The challenge of this approach is to verify how the genealogical view opens new perspectives of conceptualisation and understanding of the phenomena studied in the previous chapters and, vice versa, how the historical study reformulates questions to genealogy.

Resumen

El presente trabajo de investigación doctoral consiste en un análisis transdisciplinar de las particularidades del cristianismo medieval entre los siglos XI-XIII. Se estudia concretamente el proceso y las condiciones de formación del gobierno pastoral juridizado de la Iglesia romana y las resistencias que ello suscitó en el campo medieval de la economía de salvación cristiana. El análisis se lleva a cabo desde una perspectiva que aúna la narrativa histórica con la reflexión conceptual. Se trata de un intento de trasgredir algunas de las tradicionales fronteras disciplinares entre Historia y Filosofía, combinando preguntas de investigación y modos de aproximarse al objeto propio de ambas. Con tal propósito, además de aunar narrativa histórica y reflexión conceptual, el análisis se afronta desde diferentes escalas y planos intelectivos. El trabajo comienza ofreciendo un marco amplio de la época medieval, sigue con la escala europea de la formación de la Cristiandad latina, continúa ajustando el enfoque al estudio de caso de una región periférica y termina en un plano más teórico/conceptual con un diálogo con la analítica del poder de Michel Foucault.

Este análisis se plantea con el propósito de dar sentido a determinados problemas históricos y respuesta a preguntas razonadas sobre el devenir de las formas políticas de Occidente. Desde una perspectiva amplia, se ha tratado de entender cómo dentro del campo religioso del cristianismo se conformó un gobierno pastoral altamente mundanizado durante el período plenomedieval. La cuestión histórica que se aborda se refiere al hecho de que la organización institucional del oficio sacerdotal de la religión de salvación cristiana desplegara prácticas y dispositivos de poder cuya finalidad excedía la mera cura pastoral -tales como la guerra con el infiel y el hereje o la incriminación judicial de la conducta religiosa disidente- al mismo tiempo que profundizaba la administración sacramental –o dirección de almas- entre los siglos IX y XIII. Desde un punto de vista genealógico, este fenómeno del cristianismo medieval nos confronta con la pregunta por el devenir de las esferas religiosa y política en la historia de Occidente. El análisis de la práctica de la justicia eclesiástica señala que mientras se separaban idealmente los foros penitencial y penal, ambas esferas del juicio se solapaban. La tesis reflexiona sobre las condiciones socio-política del surgimiento de

dispositivos jurídicos y penitenciales que favorecerían la juridización de la moral. Análogamente, plantea también el problema de cómo interpretar el gobierno pastoral eclesiástico a partir de los modelos pastoral y soberano que delimita la analítica foucaultiana del poder. Por otra parte, otra de las cuestiones que se plantean en este trabajo de investigación es el impacto que tuvo la conformación del gobierno centralizado y universal de la Iglesia romana en el proceso de homogeneización institucional y cultural de la Cristiandad latina. El cual está en la base de la formación de Europa. En este sentido, la pregunta recae sobre el grado y modo de integración de los cristianismos regionales –con su religiosidades y organizaciones sincréticas- en la organización pastoral y jurisdiccional que aspiraba a extender el papado romano por toda la Cristiandad latina.

El capítulo primero de la tesis ofrece un marco contextual en el que situar al cristianismo con el propósito de ampliar el enfoque al objeto de análisis a una panorámica más amplia de la época medieval. Esta ampliación de la perspectiva analítica fuera del campo religioso permite, en un primer momento, reflexionar sobre los problemas conceptuales que plantea la ruptura de época moderna para el análisis de la Iglesia medieval. Se trataría de evitar caer en una historia túnel que trace una identidad anacrónica entre las esferas contemporáneas y medievales político-estatal y religioso-eclesiástica. Desde un punto de vista sincrónico, la amplitud del enfoque permite contextualizar el gobierno pastoral romano dentro del fenómeno más amplio de conquista y colonización que dio lugar a la homogenización de formas institucionales y culturales en la Cristiandad latina. Y que se realizó a expensas de las particularidades regionales que fueron progresivamente erradicadas. En definitiva, en este capítulo se elabora un modelo interpretativo de las principales transformaciones que tuvieron lugar entre los siglos IX y XII.

En el capítulo segundo se analiza el proceso de territorialización y juridización de la Iglesia romana y su implantación como gobierno en las diferentes iglesias regionales. En relación con este proceso se exponen las dos formas principales en las que la Iglesia llevó a cabo una reorganización del gobierno eclesiástico sobre los laicos: el encuadramiento de poblaciones mediante la institución reticular de la parroquia y la reorganización fiscal y territorial del espacio sagrado con la expansión de la nueva orden monástica de Cluny. Seguidamente, el capítulo reflexiona sobre el fenómeno de la revolución constitucional que tuvo lugar a partir de la creación del primer sistema

jurídico de Occidente y la juridización del gobierno pastoral eclesiástico entre los siglos XI y XII. Roma reclamaba la supremacía jurisdiccional y la emancipación de la institución eclesiástica de los poderes seculares al mismo tiempo que se fortalecía como gobierno centralizado de la Iglesia latina. Esta transformación favoreció la consolidación de una corporación clerical canónica como gobierno pastoral sobre los laicos. El monopolio sacerdotal de los bienes de salvación profundizó así en el proceso de cristianización mediante la estandarización de la pastoral –o modos de dirección de almas-. Se ha tratado de argumentar que la creación de un sistema jurídico propio y autónomo de -y por. la Iglesia romana transmutó el ordenamiento constitucional medieval.

Los capítulos tercero y cuarto analizan en conjunto la relación dinámica entre la conformación del gobierno pastoral jurizado en el siglo XIII y la emergencia de movimientos evangelistas y anti-clericales. Se intenta entender los condicionantes que llevaron a que algunos acabasen integrándose en el ordenamiento eclesiástico y otros se constituyesen como herejía. Más precisamente, se analiza el proceso por el que la institución de una ortopraxis y una ortodoxia canónica -en el marco de la juridización de la pastoral eclesiástica- supuso la creación de la categoría de lo herético como crimen de traición. El capítulo tercero comienza esbozando los efectos que tuvo la divinización ideal del oficio pontificio sobre la praxis de la justicia eclesiástica, cuyo modelo de referencia era la imagen de una soberanía perfecta. La imposición de la vía sacramental canónica como único camino válido de salvación y la participación laica como condición de salvación colectiva tuvo como contrapartida la desposesión a las comunidades de sus particulares formas de organización eclesial y de los bienes de salvación comunitarios. Se trata de mostrar cómo en esta situación, junto con el fracaso de las expectativas de purificación del sacerdocio que había suscitado la reforma gregoriana, surgieron movimientos evangélicos y anticlericales que cuestionaban la ortopraxis-ortodoxia eclesiástica como única vía salvación. El análisis concluye que es el desacato obstinado al gobierno romano lo que hace que ciertos movimientos sean considerados como crímenes de traición en el siglo XIII.

El capítulo cuarto comienza abordando la expansión de la pastoral eclesiástica configurando un calendario obligatorio de participación en los rituales sacramentales y litúrgicos ofrecidos por el clero ordenado. Este fenómeno es interpretado como un proceso histórico de espiritualización de la escatología que supone una concepción de la

vida cristiana como una continua y periódica peregrinación penitente. Esta nueva economía de salvación eclesiástica se sostenía sobre la reactualización de la figura de lo diabólico o, desde otro punto de vista, una intelección del mundo desde el temor. Miedo a uno mismo por una inclinación involuntaria a la pecaminosidad. Y miedo al mal en el mundo por ser la expresión del castigo divino sobre una culpa que acecha a una humanidad decadente. Ante estas representaciones, la Iglesia ofrecía modos de purgación individual como la penitencia y también se arrogaba la capacidad de intervenir en la amputación del mal. Desde este marco se analizan las condiciones socio-políticas de la constitución de la imagen de la herejía como una zorra insidiosa y depravada. Se argumenta que el problema de la herética parvedad se construye en relación a los límites de la vigilancia y el juicio eclesiástico del pecado. Ante esta situación la Iglesia desplegó formas judiciales y sacramentales que ampliaban su campo de visibilidad del pecado y el radio de incriminación de prácticas de desacato a su autoridad, como la inquisición, la confesión o la denuncia canónica.

El capítulo quinto traslada la escala del análisis de los procesos estudiados en los capítulos anteriores –en el nivel general de la Cristiandad- al estudio de un caso regional concreto: el cristianismo de los reinos de Castilla y León. Se modifica igualmente la perspectiva al objeto de estudio. Aquí el enfoque recae sobre los modos y las resistencias mediante los cuales las iglesias y las religiosidades regionales fueron integradas en la Cristiandad latina. Este punto de vista pretende mostrar el reverso de la centralización del gobierno pastoral romano y la normalización de la organización administrativa y pastoral eclesiástica. Desde esta perspectiva, la cristiandad latina en la que se enmarcan las iglesias castellana y leonesa se considera periférica y fronteriza. En concreto, el capítulo ofrece una interpretación del impacto de las transformaciones del cristianismo medieval –y de la Iglesia romana en particular- en las iglesias castellana y leonesa entre los siglos IX y XIII. Se trata de valorar el proceso de integración de dichas iglesias en la organización institucional romana y la asimilación de los modelos pastorales promovidos por Roma.

El capítulo sexto se sitúa en el plano de la reflexión conceptual. A partir de los fenómenos analizados en los capítulos anteriores, se trata de establecer un diálogo con la analítica de Michel Foucault del cristianismo y, en particular, del poder pastoral cristiano. En este capítulo se retoman los problemas históricos y las preguntas de investigación en confrontación con el vocabulario foucaultiano que adquiere su

significado a través de una perspectiva genealógica. Foucault analiza el cristianismo en el esbozo de una historia de la gubernamentalidad estatal y del sujeto occidental moderno. Desde este punto de vista, considera al pastorado cristiano como la matriz de la forma gubernativa de las poblaciones, en contraposición al modelo de la soberanía de ejercicio del poder. Al modelo del pastorado cristiano que delimita Foucault se contraponen el devenir histórico de la Iglesia romana como una forma particular de organización institucional del pastorado. Se trata de preguntarse, de nuevo, por el fenómeno de la introducción de modelos soberanos –judiciales, territoriales y represivos– dentro del campo pastoral de índole fundamentalmente pastoral. Se ha estudiado el particular cruce entre el sacramento de la penitencia cristiana y las prácticas cristianas de dirección de conciencia mediante la verbalización de los pecados –la confesión auricular. Finalmente se plantea la cuestión de la diferencia entre las formas gubernativas –la pastoral sobre las almas y la gestión de las poblaciones– que Foucault distingue en la genealogía. Todo ello, nos devuelve a la comprensión del cristianismo como religión de salvación. El trasfondo escatológico cristiano de salvación supone una temporalidad cerrada –la salvación en el más allá– que atraviesa el gobierno pastoral incluso en sus formas más mundanizadas. El desafío de este planteamiento consiste en comprobar cómo la mirada genealógica abre nuevas perspectivas de conceptualización y comprensión de los fenómenos estudiados en los capítulos anteriores y, viceversa, como el estudio histórico replantea cuestiones a la genealogía.

INTRODUCCIÓN

De manera general, este trabajo analiza la especificidad del cristianismo medieval entre los siglos XI y XIII, centrándose especialmente en los procesos de racionalización objetiva, pero sin dejar de tener en cuenta la racionalización subjetiva. Más concretamente, se aborda el singular proceso de juridización y mundanización del pastorado eclesiástico y las resistencias que ello suscitó dentro del campo religioso del cristianismo. Si tipológicamente la religión de salvación cristiana confiere al pastorado –también en el medieval– una racionalidad específica cuyo propósito fundamental es guiar a la salvación en otro mundo mediante la dirección de almas, por otra parte la organización institucional del pastorado en la Iglesia romana plenomedieval desplegó formas de gobierno altamente mundanizadas –que prototípicamente se asemejan a formas propias del campo secular–. La presente tesis analiza este fenómeno, intuitivamente paradójico, centrándose especialmente en el ejercicio de la justicia eclesiástica debido a la particularidad del derecho medieval atravesado por la tensión entre las dimensiones espiritual/temporal –y no por la tensión moderna entre moral y Derecho–. El problema histórico que se pretende estudiar y conceptualizar es que en el propio campo del pastorado eclesiástico se desarrolló una racionalización de la Justicia que tuvo como efecto la conformación del primer sistema jurídico de Occidente. Con ello se trasmutaba el ordenamiento de los poderes en la constitución de la época medieval.

Desde esta perspectiva, este trabajo aborda el fenómeno de la centralización y absolutización tendencial del gobierno de la Iglesia. Esto es, se pregunta por el sentido histórico de que las iglesias regionales se sometiesen paulatinamente a la obediencia del pontificado romano y se integrasen en su organización jerarquizada. Para ello, se analiza el vínculo entre la institución del papado como potestad jurídica suprema y la conformación de la Cristiandad latina como espacio religioso uniformado y territorio sometido a la obediencia pontificia. Su contrapartida fue la progresiva normalización de las formas organizativas y culturales en el actual territorio europeo, a expensas de la paulatina liquidación de particularidades regionales. En este sentido, la tesis tematiza el papel del pontificado romano en la expansión de la Cristiandad latina mediante un proceso de conquista y colonización. La expansión de réplicas de modelos organizativos

y culturales de matriz franco-romana hacia el resto de la actual Europa hubo de conformar una Cristiandad latina diferenciada mediante fronteras territoriales y culturales de otras civilizaciones medievales como la griega y la musulmana. Este trabajo analiza la relación entre la praxis gubernativa guiada por la aspiración universalista de la Iglesia romana y la uniformización de la organización eclesial y la administración sacramental en las diferentes micro-cristiandades que integraron la Cristiandad latina. Iglesia romana y Cristiandad latina devendrán acepciones equivalentes o ambivalente por estar ambas sometidas al gobierno pontificio, como comunidad de fieles y como organización centralizada del pastorado cristiano.

El estudio de estos fenómenos se plantea inicialmente de problemas históricos y reflexiones conceptuales que surgen inicialmente de la confrontación de los análisis genealógicos de Foucault sobre el poder pastoral con el singular histórico de la Iglesia plenomedieval. En primer lugar, el estudio del cristianismo medieval estuvo motivado por la intelección foucaultiana del pastorado desde el punto de vista de la genealogía de la gubernamentalidad y los regímenes de veridicción y jurisdicción occidentales. Foucault identifica el pastorado cristiano con un modelo de poder que difiere en su ejercicio de la soberanía por su diferenciación de procedimientos y propósitos. Muy sintéticamente, el propósito del poder pastoral sería la guía a la salvación en el más allá –tendría una finalidad externa– y, para ello, se propone una dirección o conducta de los hombres atendiendo a cada sujeto en su particularidad –multiplicidad–. Mientras que la finalidad tipo del poder soberano sería la conquista de territorios y la conservación del soberano, por lo se ejerce sobre sujetos de derecho y territorios mediante el código jurídico.

A partir de esta diferenciación sintética, la dificultad a la que se enfrentaba el estudio del cristianismo medieval era la intelección de la Iglesia romana a partir especialmente del siglo XI. Pues, si bien Foucault habla de la introducción del modelo judicial en el campo pastoral cristiano durante el siglo XII, se planteaba el problema analítico/conceptual ante el hecho de que la Iglesia constituyese un novedoso sistema jurídico. Desde el propio campo pastoral, en su organización institucional, surgía una revolución jurídica. Desde un punto de vista política, la propia conformación de un sistema jurídico mediante la racionalización de prácticas judiciales, legales ya supone en sí mismo una transformación constitucional. No obstante, a ello se debe añadir que la nueva praxis gubernativa del pastorado eclesiástico afectaba a la propia

administración sacramental. Las prácticas y dispositivos de dirección de almas se efectuaban mediante formas judiciales que afectaban los modos y sentido de la pastoral ejercida sobre el laicado. Los procesos más eminentes que acompañaron a este fenómeno fueron, por ejemplo, la incriminación de algunos pecados –como la indisciplina clerical simoníaca o el error de fe o herejía–, la guerra contra el infiel y el hereje –cruzadas– o la conformación de procedimientos judiciales coactivos como la inquisición.

Desde esta perspectiva foucaultiana se podía plantear la intelección de la Iglesia romana plenomedieval como un momento de intensa incorporación de formas propias del modelo soberano dentro del campo pastoral –gobierno de las almas–. No obstante, ante esta interpretación resultaba inevitable pensar en la posible comparación del pastorado plenomedieval eclesiástico con la gubernamentalidad moderna –caracterizada también por su combinación de ambas formas de ejercerse el poder–. Hay un elemento fundamental –entre otros– que distingue al gobierno pastoral medieval del gubernamental de las poblaciones y que el propio Foucault señala. Mientras el primero se rige por la racionalidad salvífica y la temporalidad escatológica –que atraviesa todo el cristianismo medieval–, el segundo lo hace por la economía política y la temporalidad abierta de la gestión securitaria. Esta mirada al campo pastoral medieval conducía a la pregunta por la particularidad de la economía escatológica de salvación en el cristianismo medieval, tanto en la institución eclesiástica como en los movimientos que surgieron en sus márgenes y en su contra. La racionalidad sobre los que se desplegaban la conducta de los hombres para ganarse la salvación en la praxis gubernativa de la Iglesia plenomedieval y en la de los movimientos evangelistas y anticlericales que surgen como resistencias. Qué hubo de ocurrir para que en el primer caso se desarrollasen formas coercitivas y penales, sin por ello abandonar la economía escatológica de salvación.

Para abordar este problema se consideró analíticamente conveniente recurrir a la conceptualización del cristianismo como religión de salvación presente en el pensamiento weberiano. En este sentido, el marco intelectual y conceptual para llevar a cabo el análisis se ha conformado principalmente a partir de los trabajos de Paolo Prodi y José Luis Villacañas, ambos influidos por los trabajos de M. Weber. El marco establecido por sus estudios sobre la historia de la justicia eclesiástica y la genealogía de la división de poderes ha permitido abordar el problema de la salvación en el

cristianismo desde la tensión entre el ámbito espiritual y temporal, teniendo en cuenta que la dimensión trascendente produce efectos materiales en la organización de los poderes –a pesar de su situarse afuera de lo empírico–. Esta perspectiva propone que con el cristianismo hubo de emerger una racionalidad salvífica y política escatológica que delimitaba un marco para la emergencia de la organización institucional de la Iglesia. A pesar de sus transformaciones históricas y su relación con la sincronía en cada momento, la institución eclesiástica hubo moverse en los límites que la economía de salvación de matriz trinitaria establecía.

En el marco de la teología trinitaria la Iglesia hubo de ocupar un lugar primordial en la lógica e historia de la salvación. Al ser el modo y el momento en que el reino de Dios se manifestaba en el mundo, la propia pertenencia ofrecía la participación en la *deificatio*. La Iglesia se presentaba como heredera de Cristo a través del patrimonio de Pedro. En esta dialéctica entre trascendencia e inmanencia residía una de las singularidades del cristianismo como religión de salvación. La Iglesia se emplazaba en el plan divino de salvación con la particularidad de que –mientras éste no se cumpliera– ella sería la forma en que el Reino de Dios se manifestaba en el mundo y además sería la vía hacia el verdadero reino en otro mundo. Desde este marco intelectual, el pastorado cristiano hubo de instituirse en Iglesia desplegando simultáneamente una economía de salvación y una política escatológica. El desplazamiento de la parusía a un tiempo futuro e incierto favoreció la institucionalización paulatina de la administración sacramental en la Iglesia. Así, el pastorado habría de obtener su legitimidad y sentido en los servicios de cura de almas que prepararía para la salvación. Históricamente, esto habría supuesto el paso de una comunidad escatológica primitiva a una institución de salvación que instauraba una nueva economía salvífica y postergaba el cumplimiento de las promesas. La Iglesia aplazaba el fin, pero sin negarlo; lo que ocurría es que progresivamente subordina las promesas a la participación en la economía de salvación canónico-eclesiástica –como única vía salvífica–. En este modelo la tensión dual del pastorado cristiano –gubernativa y política– se presenta como constitutiva de su institucionalización en Iglesia –fundada sobre la dialéctica trascendencia/inmanencia que se deriva de la economía salvífica–.

Desde esta interpretación histórico-tipológica de la Iglesia se ha tratado de analizar la especificidad de la economía de salvación y la política escatológica de la Iglesia plenomedieval. En particular se plantea en este trabajo el problema de cómo la

juridización y centralización de la Iglesia hubo de afectar a la propia dirección pastoral de almas. No fue hasta este periodo cuando el pastorado eclesiástico imponía como única y obligatoria vía salvífica la participación laica en los sacramentos canónicos ofrecidos únicamente por la corporación del clero ordenado. Pero, entonces, esta profundización de los servicios de cura de almas eclesiásticos se sostuvo institucionalmente sobre una nueva potestad legislativa y judicial que concebía al pontífice como legislador y juez supremo. Lo que la tesis trata de analizar es el desarrollo paralelo de la dimensión jurídica y pastoral en el proceder del juicio eclesiástico. El modo en que el ejercicio de la Justicia eclesiástica plenomedieval se despliega tanto en el foro interno -de la conciencia- como en el foro externo -de la infracción a la norma eclesiástica-. Desde este punto de vista, se tematizan a su vez los fenómenos simultáneos de juridización de los sacramentos y la sacramentalización de algunas sanciones penales. Es particularmente en el ámbito del juicio eclesiástico donde la economía de salvación cristiana había establecido límites al ejercicio de la potestad eclesiástica. La Iglesia no podría juzgar el pecado oculto, ni tampoco podría conocer quiénes serán los salvados y los elegidos. Ambos juicios habrían de ser idealmente prerrogativas exclusivas de la divinidad y su veredicto no sería reveladas hasta el día del juicio final.

Teniendo en cuenta este planteamiento, este trabajo trata de analizar y comprender el proceso por el cual el gobierno pastoral llegó a juzgar pecados de conciencias e incriminar el desacato a la ortopraxis y ortodoxia romana. Desde esta perspectiva, el problema de la dualidad de modelos de poder -pastoral/jurídico o gubernativo/soberano- en la Iglesia medieval se enriquece y complejiza, puesto que se presenta también como un proceso histórico de politización de la esfera religiosa. La pregunta por la integración del modelo judicial en el campo pastoral puede plantearse ahora también cómo el análisis de un fenómeno de juridización de la esfera ética. Del mismo modo, la problemática se devuelve al planteamiento de la genealogía foucaultiana preguntándose por la relación entre el gobierno pastoral y la formación del gobierno soberano.

Con el propósito de abordar dichos problemas históricos y conceptuales, la investigación se ha efectuado en una dinámica analítica transdisciplinar. El análisis se lleva a cabo desde una perspectiva que aúna la narrativa histórica con la reflexión conceptual. Se trata de un intento de trasgredir algunas de las tradicionales fronteras

disciplinarias entre Historia, Sociología histórica y Filosofía, combinando preguntas de investigación y modos de aproximarse al objeto propios de ambas. Con tal propósito, además de aunar narrativa histórica y reflexión conceptual, el análisis se afronta desde diferentes escalas y planos intelectivos. El trabajo comienza ofreciendo un marco amplio de la época medieval, sigue con la escala europea de la formación de la Cristiandad latina, continúa ajustando el enfoque al estudio de caso de una región periférica y termina en un plano más conceptual con un diálogo con la analítica del poder de M. Foucault. Esto significa que se han combinado tanto técnicas y cuestiones de investigación de índole más historiográfica con otras de carácter más sociológico-filosófico. Tratando, además, de ponerlas en diálogo a partir de los problemas históricos y conceptuales que guían la investigación.

Por una parte, se ha analizado documentación y fuentes históricas que permiten reconstruir descriptivamente una “realidad histórica” más concreta, con una capacidad de generalización conceptual más reducida. Mientras que, por otra parte, se ha tratado de reflexionar sobre la conceptualización de los procesos histórico, desde un mayor nivel de generalización, para construir una narrativa histórica con sentido. Esta labor de tipologización se ha realizado principalmente a partir de las reconstrucciones historiográficas del pasado. Para afrontar analíticamente la amplitud temática y cronológica de este estudio se ha recurrido de forma general a bibliografía secundaria. La reconstrucción del pasado que ofrecen los estudios historiográficos, así como la datación y análisis documental, ha sido una de las principales formas de acceso al pasado. No obstante, en muchos casos también se han realizado análisis de carácter empírico a través de la interpretación de fuentes históricas, tales como la correspondencia papal, manuales de confesión, poesía clerical, cánones conciliares y sinodales o penitenciales, entre otros. En estos casos se ha recurrido directamente a las reminiscencias del pasado. En otros, se ha recurrido a la interpretación del historiador de las fuentes y a su reconstrucción del pasado. Aunque, en realidad, en la tesis ambos modos de intelección se solapan y combinan al afrontar efectivamente los problemas históricos y conceptuales anteriormente expuestos. Esta metódica del trabajo se sostiene sobre una visión epistemológica.

Ciertamente, las fronteras entre la conceptualización y el estudio empírico no son tan nítidas. Lo que las separa en la práctica disciplinar común es la especialización técnica y metodológica, pero no es una diferencia epistemológica. De hecho,

conceptualización y concreción empírica se presuponen en la práctica de investigación de las ciencias humanas y sociales. Incluso el concepto genérico –el que aspira a mayor generalidad– alude siempre a otros conceptos descriptivos que, en última, instancia refieren o emergen de una identificación de analogías de realidad históricas. Por su parte, incluso la aproximación más empírica a una concreción histórica presupone o implica un mínimo de categorización –al menos al construir el dato–. En este trabajo se ha tratado de combinar ambos planos intelectivos y técnicas de análisis, con ello se procura una mirada múltiple al objeto de estudio o una respuesta plural a los mismos problemas históricos y conceptuales.

Ocorre algo similar con las diferentes escalas de análisis que este trabajo ha empleado, por un lado, el enfoque amplio a la cristiandad latina y, por otro, el estudio de caso del cristianismo castellano. Ambas escalas se presuponen analítica y conceptualmente, a pesar de que requieran técnicas y algunas preguntas distintas para proceder al estudio. Sirva como ejemplo ilustrativo que la idea de expansión la Cristiandad latina –efectuado mediante un proceso de conquista y colonización– no puede desligarse de la concepción de algunas regiones como fronterizas y periféricas. Por eso, el empleo de una multiplicidad de escalas favorece y enriquece el análisis histórico y la reflexión conceptual. Por todo ello, este trabajo de investigación puede parecer sincrético si se tienen en cuenta las tradicionales diferenciaciones disciplinares.

Este análisis se plantea con el propósito de entender determinados problemas históricos y dar respuesta a preguntas razonadas sobre el devenir de las formas políticas de Occidente. Desde una perspectiva amplia, se ha tratado de comprender cómo dentro del campo religioso del cristianismo se conformó un gobierno pastoral altamente mundanizado durante el período plenomedieval. La cuestión histórica que se aborda se refiere al hecho de que la organización institucional del oficio sacerdotal de la religión de salvación cristiana desplegara prácticas y dispositivos de poder cuya finalidad excedía la mera cura pastoral –tales como la guerra con el infiel y el hereje o la incriminación judicial de la conducta religiosa disidente– al mismo tiempo que profundizaba la administración sacramental –o dirección de almas– entre los siglos IX y XIII. Desde un punto de vista genealógico, el fenómeno del cristianismo medieval nos confronta con la pregunta por el devenir de las esferas religiosa y política en la historia de Occidente. Y, análogamente, del de los modelos de poder, pastoral y soberano, que delimita la analítica foucaultiana y que se desplegaron efectivamente en las instituciones

eclesiásticas y estatales, a las que respectivamente, y de forma intuitiva, se asocian. Por otra parte, otra de las cuestiones que se plantean en este trabajo de investigación es el impacto que tuvo la conformación del gobierno centralizado y universal de la Iglesia romana en el proceso de homogeneización institucional y cultural que está en la base de la formación de Europa. En este sentido, la pregunta recae en el grado y modo de integración de los cristianismos regionales –con su religiosidades y organizaciones sincréticas– en la organización pastoral y jurisdiccional que aspiraba a extender el papado romano por toda la Cristiandad latina.

El capítulo primero de la tesis ofrece un marco contextual en el que situar al cristianismo con el propósito de ampliar el enfoque al objeto de análisis a una panorámica más amplia de la época medieval. Esta ampliación de la perspectiva analítica fuera del campo religioso permite, en un primer momento, reflexionar sobre los problemas conceptuales que plantea la ruptura de época moderna para el análisis de la Iglesia medieval y evitar caer en una historia túnel que trace una identidad anacrónica entre las esferas política y religiosa contemporáneas y las medievales. Desde un punto de vista sincrónico, la amplitud del enfoque permite contextualizar el gobierno pastoral romano dentro del fenómeno más amplio de conquista y colonización que dio lugar a la homogenización de formas institucionales y culturales en la Cristiandad latina a expensas de las particularidades regionales. En definitiva, en este capítulo se elabora un modelo interpretativo de las principales transformaciones que tuvieron lugar entre los siglos IX y XII.

En primer lugar, se expone el fenómeno de conquista y colonización medieval que significó la progresiva estandarización de modelos organizativos y culturales, constituyendo al mismo tiempo el espacio social y territorial de la Cristiandad latina. Este proceso tuvo lugar mediante la exportación y extensión de réplicas organizativas y culturales desde el mundo franco hacia las regiones que constituyen Europa en la actualidad. En este proceso, el papado romano desempeñó un papel importante de liderazgo coral. En segundo lugar, el capítulo aborda las relaciones de *dominium* feudal en tanto que una de las dos formas de vínculo fundamentales en el ordenamiento constitucional de la época medieval, junto con la *ecclesia* –como comunidad de fieles y organización pastoral–. En este apartado se ofrece una panorámica de diferentes conceptualizaciones del feudalismo –y el proceso de feudalización plenomedieval– que han tenido una influencia notable en el campo del medievalismo. Desde esta

perspectiva, se hace un esbozo del feudo y el señorío feudal como marcos de encuadramiento de poblaciones y estructuración del espacio social, de las transformaciones en la ecología medieval y en las relaciones de parentesco.

En el capítulo segundo se analiza el proceso de territorialización y juridización de la Iglesia romana y la implantación como gobierno en las diferentes iglesias regionales. En un primer momento, se aborda el papel de Roma en la creación y expansión de la Cristiandad latina como comunidad de fieles y, al mismo tiempo, como organización institucional de la religión cristiana. La pertenencia a la Cristiandad se equiparaba entonces con la obediencia al papado romano y la celebración de la liturgia latina. Su expansión territorial implicaba la conformación de regiones de frontera y la colonización de territorios habitados por una religiosidad pagana e idólatra, así como la conquista de nuevos territorios ocupados por otras civilizaciones como la musulmana. En relación con este proceso, se analizan las dos formas principales en las que la Iglesia llevó a cabo una reorganización del gobierno eclesiástico sobre los laicos: el encuadramiento de poblaciones mediante la institución reticular de la parroquia y la reorganización fiscal y territorial del espacio sagrado con la expansión de la nueva orden monástica de Cluny. Así se comprende cómo la Iglesia romana fue una de las primeras instituciones promotoras de una nueva forma de territorialidad en la Edad Media.

En un segundo momento, el capítulo aborda el fenómeno de la revolución constitucional que tuvo lugar a partir del siglo XI con la revolución jurídica auspiciada por la Iglesia romana. Se trata de mostrar la transformación que supuso la creación del primer sistema jurídico de Occidente y la juridización del gobierno pastoral eclesiástico. Se lleva a cabo una reflexión conceptual sobre las distintas interpretaciones de estas transformaciones por la historiografía de la reforma gregoriana, estableciendo un diálogo crítico con ellas. A continuación, se realiza una modelización de los principales elementos que caracterizan al gobierno romano tras dicha revolución: la constitución de la sede apostólica romana como gobierno centralizado, la reclamación papal a la supremacía jurisdiccional y la emancipación de la institución eclesiástica de los poderes seculares. La creación de un sistema jurídico propio y autónomo de y por la Iglesia romana supuso además el monopolio de la administración sacramental sobre la base de una distinción nítida entre la corporación del clero y el laicado. Con ello, se profundizó

en la estandarización del culto litúrgico y las prácticas sacramentales en toda la Cristiandad latina.

Los capítulos tercero y cuarto analizan en conjunto la relación dinámica entre la conformación del gobierno pastoral jurizado en el siglo XIII y la emergencia de movimientos evangelistas y anti-clericales –algunos de los cuales acaban integrándose en el ordenamiento eclesiástico y otros se constituyen como herejía–. En este sentido, se trata de mostrar el proceso por el que la institución de una ortopraxis y una ortodoxia canónica en el marco de la juridización de la pastoral eclesiástica supuso la creación de la categoría de lo herético como crimen. Un acontecimiento que es estudiado como la manifestación del proceso de juridización de la esfera ética por el cual el error de fe deviene desacato a la autoridad religiosa y es considerado como disidencia, siendo juzgado criminalmente en lugar de ser considerado como pecado y corregido penitencialmente.

El capítulo tercero comienza esbozando los efectos que en el ejercicio de la justicia eclesiástica tuvo la divinización ideal del oficio pontificio. Al ser considerado intérprete supremo y garante de la justicia divina en la tierra, el gobierno pontificio desplegó formas judiciales y normativas de corrección del pecado que implicaron la sacramentalización de la norma eclesiástica y la juridización de las prácticas de cura de almas. La imposición de la vía sacramental canónica como único camino válido de salvación y la participación laica como condición de salvación colectiva tuvo como contrapartida la desposesión a las comunidades de sus particulares formas de organización eclesial y de los bienes de salvación comunitarios. El capítulo trata de mostrar cómo esta situación, junto con el fracaso de las expectativas de purificación del sacerdocio que había suscitado la reforma gregoriana, condujeron a una crisis de legitimidad del gobierno pastoral romano.

Desde los anhelos de la reforma disciplinar del clero y de una experiencia religiosa más pura, surgieron movimientos de pobreza evangélica y anti-clericalismo que cuestionaban las formas en que se desplegaba la economía de salvación eclesiástica. Especialmente en las zonas del Languedoc, Renania y Provenza, donde surgieron líderes carismáticos y movimientos que organizaban formas de cura de almas y mediación con la divinidad, iniciativas que, en ciertas ocasiones, suponían la impugnación de las prácticas sacramentales canónicas y/o su administración por clérigos de hábitos impuros. En el capítulo se trata de mostrar el vínculo que existe

entre la juridización del gobierno pastoral romano y la monopolización de la pastoral y el hecho de que algunos movimientos evangélicos y anti-clericales atravesados por el espíritu de la propia reforma eclesiástica terminasen por ser incriminados como heréticos. Es el desacato obstinado al gobierno romano lo que hace que ciertos movimientos cristianos sean considerados como crímenes de traición en el siglo XIII.

El capítulo cuarto prosigue y profundiza el análisis de esta dinámica dialéctica entre la absolutización y concertación de poderes del gobierno y la existencia de contra-economías de salvación en el seno del cristianismo medieval. En primer lugar, se aborda el fenómeno del giro pastoral o proceso de extensión reticular y obligada de la administración romana de rituales de cura de almas. Este fenómeno es interpretado como un proceso histórico de espiritualización de la escatología que supone una concepción de la vida cristiana como una continua y periódica peregrinación penitente. El hombre ha de trabajar individual e interiormente para ganarse su salvación mediante la participación en el calendario periódico de rituales litúrgicos y sacramentales que ofrece la corporación clerical. Esta nueva economía de salvación eclesiástica se sostenía sobre la reactualización de la figura de lo diabólico o, desde otro punto de vista, una intelección del mundo desde el temor. Miedo a uno mismo por una inclinación involuntaria a la pecaminosidad. Y miedo al mal en el mundo por ser la expresión del castigo divino sobre una culpa que acecha a una humanidad decadente. Ante estas representaciones, la Iglesia ofrecía modos de purgación individual –como la penitencia– y también se arrogaba la capacidad de intervenir en la amputación del mal –tal y como se muestra en la persecución de la herejía–. Desde esta perspectiva, el capítulo analiza las nuevas formas del sacramento de la penitencia por confesión auricular y el sacramento del bautismo a neonatos. Se trata de hacerlo mostrando su complejidad como dispositivos del gobierno pastoral juridizado.

El capítulo prosigue analizando las condiciones sociales en la que se emergieron movimientos de búsqueda de la salvación por otros medios y cómo ello fue percibido como una amenaza para la institución eclesiástica. Se construye entonces la imagen de la herejía como una zorra insidiosa y depravada. La idea de la herética parvedad se construye en relación a los límites de la vigilancia y el juicio eclesiástico del pecado. La herejía se representa como un crimen oculto, contagioso y que amenaza la salvación colectiva. Ante esta situación la Iglesia desplegó formas judiciales y sacramentales que ampliaban su campo de visibilidad del pecado y el radio de incriminación de prácticas

de desacato a su autoridad. Sobre esta base se desarrollaron los procesos judiciales, como la inquisición y la denuncia canónica. La forma en la que estos dispositivos de enjuiciamiento del pecado y desvelamiento del pecado se combinaron con la nueva forma de la confesión auricular –el interrogatorio penitencia del sacerdote– tuvo como consecuencia el solapamiento efectivo entre los juicios interno –sacramental– y externo –judicial– con la consecuente confusión entre la normal moral y la normal jurídica. El análisis de este proceso pone de manifiesto que la juridización del oficio pastoral del sacerdocio terminó por constituir un tribunal de la conciencia.

El capítulo quinto traslada la escala del análisis de los procesos estudiados en los capítulos anteriores –en el nivel general de la Cristiandad– al estudio de un caso regional concreto, el cristianismo de los reinos de Castilla y León. Se modifica igualmente la perspectiva del objeto de estudio. Ahora el enfoque recae sobre los modos y las resistencias mediante los cuales las iglesias y las religiosidades regionales fueron integradas en la Cristiandad latina. Este punto de vista tiene como objetivo mostrar el reverso de la centralización del gobierno pastoral romano y la normalización de la organización administrativa y pastoral eclesiástica. En concreto, el capítulo ofrece una interpretación del impacto de las transformaciones del cristianismo medieval –y de la Iglesia romana en particular– en las iglesias castellana y leonesa entre los siglos IX y XIII. Se trata de valorar el proceso de integración de dichas iglesias en la organización institucional romana y la asimilación de los modelos pastorales promovidos por Roma. Para ello se tienen en cuenta tanto la doble dimensión jurídica y pastoral que profundiza el gobierno romano plenomedieval como el proceso de conquista y colonización por el que se forma y expande la Cristiandad latina.

Desde esta perspectiva, la cristiandad latina en la que se enmarcan las iglesias castellana y leonesa se considera periférica y fronteriza. La península Ibérica constituía una de las fronteras de la expansiva Cristiandad latina frente al mundo andalusí perteneciente a la civilización musulmana. Bajo el influjo de las nuevas concepciones y actuaciones pontificias, la expansión territorial de los reinos hispánicos frente a los poderes musulmanes que dominaban el sur peninsular será progresivamente concebida como una guerra de conquista contra el enemigo infiel. El cristianismo de los reinos hispánicos heredero de la tradición visigoda hubo de integrar, al mismo tiempo, el mozarabismo, esto es, el cristianismo desarrollado bajo el dominio de las autoridades musulmanas. Esta situación fronteriza dejó su impronta en las distintas formas de

cristianismo peninsular, constituyendo formas de religiosidad y organización eclesial distanciadas de las promovidas por Roma hasta la reforma gregoriana.

El capítulo analiza la integración castellano-leonesa en las formas gubernativas romanas atendiendo tanto a los modelos organizativos de la Iglesia como a la nueva cultura pastoral. Se estudia, en primer lugar, el momento del cambio de liturgia –de la mozárabe a la latina– que tuvo lugar a petición del papado romano como imposición del poder regio y que suscitó resistencias significativas. En el transcurso de la asimilación del rito romano, Cluny y el entorno borgoñés de la curia regia desempeñaron un papel importante. El segundo momento, representativo de la integración en la órbita de la obediencia al papado romano, lo constituye la recepción de los cánones del IV Concilio lateranense, que tuvieron una implementación regional escasa y tardía. No obstante, esta situación se contrapone en el capítulo con las evidencias de la particular recepción de la cultura pastoral romana. Si bien se atiende a una escasez de cultura pastoral castellana docta, por otra parte, la nueva teología moral de matriz franco-romana llega a través de una adaptación a las idiosincrasias regionales. Se estudia este fenómeno a través de la nueva lírica clerical que surge en los siglos XIII y XIV, denominada comúnmente como *mester de clerecía*.

El capítulo sexto se sitúa en el plano de la reflexión conceptual. A partir de los fenómenos analizados en los capítulos anteriores, se trata de establecer un diálogo con la analítica de Michel Foucault del cristianismo y, en particular, del poder pastoral cristiano. Después de haber realizado un análisis del singular histórico desde una perspectiva sincrónica, en este capítulo se retoman los problemas históricos y las preguntas de investigación en confrontación con el vocabulario foucaultiano que adquiere su significado a través de una perspectiva genealógica –que categoriza el pasado desde la historia del presente–. Foucault llega al cristianismo en el esbozo de una historia de la gubernamentalidad estatal y del sujeto occidental moderno. Desde este punto de vista, considera al pastorado cristiano como la matriz de la forma gubernativa de las poblaciones, en contraposición al modelo de la soberanía de ejercicio del poder. En este sentido, para Foucault la impronta del cristianismo en Occidente habría sido la creación de relaciones de poder basadas en la conducta de hombres –fundadas sobre la dirección de almas– y modo de individuación por los que se conforman sujetos dóciles y obedientes, que reniegan de su propio yo a través de un conocimiento de sí

introspectivo y guiado. La práctica de la confesión auricular condensaría las relaciones y subjetivación propias del pastorado.

A este modelo ideal del pastorado cristiano se contraponen en el capítulo el devenir histórico de la Iglesia romana como una forma particular de organización institucional del pastorado. Para ello se combinan las observaciones foucaultinas sobre el cristianismo medieval con los análisis de los anteriores capítulos. Se trata de preguntarse, de nuevo, por el fenómeno de la introducción de modelos soberanos – judiciales, territoriales y represivos– dentro del campo pastoral de índole fundamentalmente pastoral o gubernativo –esto, es cuyo propósito es la guía benevolente a la salvación en otro mundo–. Con el propósito de comprender el decurso del pastorado en relación a la juridización gubernativa favorecida por Roma entre los siglos XI y XIII, se ha estudiado el particular cruce entre el sacramento de la penitencia cristiana y las prácticas cristianas de dirección de conciencia mediante la verbalización de los pecados –la confesión auricular-. A partir de ahí, se vuelve a la cuestión de la extralimitación de la potestad eclesiástica en el juicio de la conducta desobediente que Foucault considera como contra-conductas o anti-pastorales. Finalmente se plantea la cuestión de la diferencia entre las formas gubernativas –la pastoral sobre las almas y la gestión de las poblaciones– que Foucault distingue en la genealogía. Ello nos devuelve a la comprensión del cristianismo como religión de salvación en tanto que el trasfondo escatológico cristiano de salvación supone una temporalidad cerrada –la salvación en el más allá– que atraviesa el gobierno pastoral incluso en sus formas más mundanizadas. El desafío de este planteamiento consiste en comprobar cómo la mirada genealógica abre nuevas perspectivas de conceptualización y comprensión de los fenómenos estudiados en los capítulos anteriores y, viceversa, como el estudio histórico replantea cuestiones a la genealogía.

CAPÍTULO 1

CRISIS CAROLINGIA Y DOMINACIÓN FEUDAL EN LA FORMACIÓN DE LA CRISTIANDAD LATINA (SIGLOS IX-XII)

1.1. Un marco para el gobierno pastoral medieval.

El propósito de este primer capítulo es esbozar un marco de intelección general de las transformaciones acontecidas entre los siglos IX y XII para, desde él, comprender la particular conformación de la Iglesia romana y del cristianismo plenomedieval, que será el objeto de estudio en los próximos capítulos. Con tal objetivo se ofrecerá a continuación una panorámica extensa que excede temática y cronológicamente el objeto del cristianismo y la Iglesia plenomedievales, combinando la narrativa histórica con la reflexión conceptual. La elaboración de este marco amplio mediante la modelización de los cambios significativos ocurridos durante más de doscientos años tiene un doble propósito. Se trata, por un lado, de aprehender la Iglesia y el cristianismo como parte de un mundo que en la época medieval se comprende como unificado, mostrando el papel que desempeña en los procesos de señorialización feudal, los cambios en el hábitat y la ecología o los vínculos de parentesco. Ampliar la escala del enfoque para abarcar fenómenos más amplios que los de carácter directamente eclesiásticos facilita no caer en la perspectiva de la “historia túnel” de la Iglesia, ya que no se trata de buscar anacrónicamente en el pasado identidades y continuidades entre la institución actual y la de entonces perdiendo de vista la ruptura de época moderna, que confiere un sentido y funcionamiento particular al cristianismo medieval en relación con el conjunto de la “sociedad”. De ahí que el segundo propósito de este marco sea salvar la distancia histórico-conceptual que implica inevitablemente todo objeto de estudio premoderno. Por ello, en lugar de ofrecer un contexto histórico en que meramente situar a la Iglesia, se ha tratado de esbozar un modelo tipológico de las transformaciones acontecidas en este periodo, orientado por la pretensión de identificar las condiciones de posibilidad y los antecedentes de los fenómenos eclesiásticos que se estudiarán en los siguientes capítulos. Y, al mismo tiempo, se ha tratado de acercarnos a la comprensión de lo que el

fenómeno del cristianismo y la institución de la Iglesia romana significarán en la plena Edad Media.

El imaginario burgués de la época liberal pronto relegó al olvido el sentido medieval de la Iglesia y el cristianismo, pues éstos no tenían cabida en su episteme ni en su praxis. El umbral de la época moderna supuso una ruptura entre las instituciones, intenciones y motivaciones del mundo liberal-burgués y aquéllas que guiaban la acción para los hombres medievales. Con la modernidad se inauguraban nuevos campos binarios de acción que no respondían al mundo de sentido medieval, fundado sobre una temporalidad escatológica y la economía de salvación. Dos de estas dicotomías modernas fueron las que distinguieron los ámbitos de lo público y lo privado, por un lado, y la moral y el Derecho, por el otro¹. En la concepción del Derecho medieval, legitimidad y legalidad -norma y ley- no son dos dimensiones escindidas, sino que ambas están contenidas en una concepción unificadora de la Justicia². Por este motivo la ruptura moderna con el mundo medieval, de sentido y acción, constituye un desafío categorial para aprehender fenómenos como el cristianismo y la Iglesia, incomprensibles desde una identificación retrospectiva de una religión cristiana en el sentido moderno. Precisamente la categorización del cristianismo como un sistema normativo y de creencias personal presupone ya la oposición moderna entre lo público y lo privado, así como entre legalidad y legitimidad. Estas contraposiciones no regían en la época medieval. Sólo la racionalidad secular del Estado moderno trazó una línea divisoria entre la religión personal y el poder político público, tratando de relegar la primera idealmente al ámbito privado –o al menos limitar la intervención de la Iglesia

¹ Para O. Brunner, la idea de Derecho –*Recht*– medieval no está vinculada con un derecho positivo que remite a un Estado o a una comunidad de naciones, no se reduce a la legalidad emanada de una institución soberana. El *Recht* medieval habría de contemplarse en un contexto en el que no funciona la escisión entre la moral y el derecho, ni la diferenciación entre prerrogativas legales –derechos y libertades– y valores personales. En esta línea C. Schmitt considera un acontecimiento político fundamental la emergencia de la distinción entre foro interno y foro externo. Ambos foros responderían a dos esferas diferenciadas, la de lo privado y la de lo público; en consecuencia, los principios del comportamiento y los valores que rigen a ambas responden a lógicas distintas. Es, en fin, una manifestación de la ruptura entre la lógica del comportamiento que responde a la moral privada y aquélla que responde a la ordenación legal del Estado soberano. Esta separación sería inexistente en la Edad Media, por lo que la idea de *Derecho* medieval no puede ser aprendida a través de tales categorías, ni siquiera como síntesis de ambas. Cfr., Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Struhart, Buenos Aires, 2002; Brunner, O., *Land and Lordship: structures of governance in medieval Austria*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.

² Una síntesis de la concepción del Derecho en la Edad Media puede consultarse en: Martínez Martínez, F., “A modo de introducción: Fritz Kern. Historiador universal, historiador del derecho”, en Kern, F., *Derecho y Constitución en la Edad Media*, Kyrios, Valencia, 2013, pp. 7-76.

en la administración estatal³. En contraposición, el poder jurisdiccional desarrollado por la Iglesia de Roma plenomedieval o la dimensión “política”, en realidad eclesiológica, de la herejía -como ejemplos notables entre otros muchos fenómenos- ponen de manifiesto que esa diferenciación no existía en el Medioevo. Durante este periodo la dinámica dominante emanaba de la dialéctica entre transcendencia e inmanencia y, basada en ella, se constituía la diferenciación entre la dimensión espiritual y la temporal de los poderes. En este mismo sentido, conceptos políticos modernos vinculados a la concepción y praxis del Estado como son *Soberanía*, *Constitución* o *Estado de derecho* tampoco serían fructíferos para una comprensión de la institución eclesiástica medieval, al menos sin una previa aclaración reflexiva que los despoje de la particularidad de su sentido moderno⁴. El pluralismo jurisdiccional de la Edad Media y la fragmentación de los poderes gubernativos no puede aprehenderse bajo categorías políticas que presuponen la existencia de un orden político que emana de un poder que concentra el monopolio de la violencia legítima y el control de todos los ordenamientos jurisdiccionales en un cuerpo unificado y sistematizado de leyes⁵. Lo cierto es que el cristianismo medieval nos confronta con un mundo de sentido y una praxis regidas por una temporalidad escatológica y una economía de salvación que introduce una dinámica entre la transcendencia e inmanencia propia de un mundo no secularizado.

Por ello mismo, algo semejante ocurre con la caracterización de la Iglesia medieval como un apéndice institucional y espacio ideológico de la clase aristocrática, tal y como ha hecho parte de la historiografía marxista. Del mismo modo que el cristianismo medieval sobrepasa los aspectos ligados a la religiosidad moderna –culto, liturgia o teología–, la institución eclesiástica romana respondía a una lógica y un sentido que exceden su identificación con el interés de una clase y que son incomprensibles desde la caracterización de la Iglesia como organismo interesado de una clase dominante. Si bien analíticamente es conveniente y preciso tener en cuenta la

³ De manera análoga, durante la Edad Media no existieron esferas de acción separadas, tales como la economía o la política, regidas por lógicas, normatividades y finalidades relativamente autónomas.

⁴ “El sentido contemporáneo de «poder» como ejercicio de una soberanía, la cual es en parte lo que está en juego en esa actividad llamada *política*, y ejerciéndose en el marco del estado, impide comprender lo que era la Iglesia, por lo que es necesario deshacerse radicalmente de él, del mismo modo que hay que evitar totalmente el uso de la oposición público/privado”. Guerreau, A. *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 229.

⁵ “No sólo han sido las asociaciones políticas las que han emplazado como medio legítimo la coacción física, sino, asimismo, el clan, la casa, la hermandad y, en la Edad Media, en ciertas circunstancias, todos los autorizados a llevar armas”. Weber, M. *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002, p. 44.

estratificación social y las clases –que surgen desde una perspectiva sistémica– para estudiar el cristianismo medieval, no por ello es menos ineludible aceptar los efectos materiales que produjo la economía escatológica de salvación. La aspiración a la redención futura en el más allá propició fuertes conflictos sobre el papel que habría de desempeñar la *ecclesia* en el mundo, dando lugar a distintos proyectos sobre las competencias institucionales de la Iglesia, las formas organizativas de la comunidad de fieles, los modos de pertenencia o el camino sacramental que garantizaría de salvación.

No obstante, esta postura crítica sobre la conceptualización que deriva del imaginario jurídico-político liberal o de la historiografía marxista no solventa por sí sola la dificultad de esbozar un tipo ideal de las transformaciones acontecidas entre los siglos IX y XII como antecedentes o condiciones de posibilidad de la revolución papal. La ruptura categorial con el mundo medieval que surge de la conformación de esferas autónomas de acción en la época moderna estuvo en la base de la formación de las disciplinas académicas y atravesó sus categorías analíticas. Hasta cierto punto, todo abismo heurístico que se abre ante la comprensión de un momento no moderno es salvable únicamente con limitaciones. Tanto es así que incluso la pretensión de sortear esta precariedad heurística mediante el recurso a las propias categorías medievales –o en uso en la época–, tal y como pretendió O. Brunner en *Land und Herrschaft*⁶, tampoco ofrece una solución adecuada. Por más que la semántica histórica sea una herramienta analítica indispensable para la comprensión de la época medieval, parece evidente que el empleo del vocabulario medieval para realizar y exponer el análisis no resuelve el problema de la interpretación y la traducción semántica. Más aún, reproduce un extrañamiento, en este caso, ante la audiencia contemporánea. El desafío epistemológico y conceptual con el que la ruptura de época nos confronta no es fácilmente salvable, ya que obliga a un realizar un arduo camino de ida y vuelta a través de la semántica, al mismo tiempo que a elaborar una tipologización de los fenómenos para poder esbozar una analítica plausible –y siempre precaria–.

Asumiendo esta dificultad, este capítulo se limita a esbozar un modelo de los factores de cambio y las transformaciones acontecidas entre los siglos IX y XII, sin la pretensión de ofrecer un sistema teórico cerrado. Los fenómenos analizados se abordan como condiciones de posibilidad de la revolución papal iniciada en el siglo XI, sin que por ello se hayan seleccionado como antecedentes genealógicos únicamente factores de

⁶ Brunner, O., *Land and Lordship*, op. cit.

índole eclesial. Todo lo contrario, el marco amplio que se presenta busca esclarecer las relaciones entre el prototipo de la Iglesia romana que se conformará durante estos siglos con otros factores típicos del periodo como son la feudalización y señorialización medievales, la alteración del sistema de parentesco o las modificaciones en el tipo de hábitat y la estructuración del espacio social mediante los procesos de encerramiento –especialmente el *incastellamento* y el *inecclesiamento*⁷–. Pues, si bien la Iglesia fue una de las organizaciones institucionalizadas de dominio más extenso y duradero –así como el cristianismo como religión de salvación fue un presupuesto en la praxis medieval–, coexistió imbricada con estos otros fenómenos particulares que condicionaron su decurso como institución gubernativa y jurisdiccional de los siglos siguientes⁸.

El capítulo comienza caracterizando el proceso más amplio de conquista y colonización que surge desde Francia tras el desmoronamiento del Imperio carolingio hacia los territorios que conforman la actual Europa. Una dinámica que implicó la estandarización de modelos organizativos y culturales erradicando las formas particulares que se extendían por los distintos territorios dominados por los pueblos germánicos asentados en ellos durante la alta Edad Media. En segundo lugar, se tipologiza uno de los dos modelos básicos en la articulación de este proceso de conquista y colonización por creación de réplicas: la conformación y extensión del feudalismo medieval, basado en las relaciones de *dominium*. Se emplea una noción amplia de feudalismo que engloba no sólo una tipología de dominación político-económica, sino relaciones de parentesco y el modelo de ecología medieval. Este marco general sobre la formación de la Cristiandad latina y las condiciones de posibilidad de la conformación de la Iglesia romana como potestad dual –gubernativa y soberana– se completará en el siguiente capítulo cuando se aborden los aspectos específicamente eclesiásticos. Dicho capítulo se centrará en la otra de las formas sociales articuladoras de la Cristiandad latina plenomedieval, además del feudalismo –*dominium*–, que fue la *ecclesia*, cuyas formas organizativas estuvieron lideradas por la emergente potestad pontificia de Roma. Del mismo modo que aquí se estudia la extensión del feudo y el señorío medieval como nuevos modelos de encuadramiento de poblaciones y estructuración del espacio social, en el próximo capítulo se estudiará la institución de la

⁷ Guerreau, A. *El feudalismo*, op. cit., pp. 199-229.

⁸ “Poder sobre ámbitos ilimitados, sobre el tiempo, sobre el espacio, sobre el parentesco, sobre la enseñanza, sobre el saber, las creencias y la moral, sobre las representaciones, sobre las obras de asistencia, sobre los fundamentos del poder y de la justicia; sería más fácil inventariar lo que la Iglesia no controlaba: en teoría, nada”. Ibid., p. 233.

parroquia y la orden monástica de Cluny por su incidencia en la reorganizaron de poblaciones y culturas político-religiosas mediante la creación de nuevos espacios sagrados y fiscales. Se trata de una diferenciación analítica, por lo que las conexiones entre ambos fenómenos se tratarán de evidenciar en el próximo capítulo.

1.1. Colonización y conquista medieval en la génesis de Europa.

La conformación de una nueva cultura, economía y política de salvación eclesiástica entre los siglos XI y XII, así como la cristalización del sistema feudal son indisociables de la dinámica de conquista y colonización que está en la génesis de Europa. Un proceso tanto de construcción de formas sociales novedosas como de su estandarización mediante su progresiva extensión a toda la Cristiandad latina⁹. En esta dinámica, el recién fortalecido pontífice de Roma desempeñó un papel de liderazgo bajo la consigna de la cristianización. La configuración de la economía de salvación y la eclesiología romana durante este periodo, así como las resistencias que suscitó –desde el anticlericalismo hasta las herejías–, se comprenden mejor en su conexión con la expansión de modelos franco-romanos -jurídicos, eclesiales, caballerescos, clericales, etc.- hacia los diferentes territorios que conformarán Cristiandad latina, muchos de ellos producto de la conquista territorial. Los nuevos vínculos de parentesco, el señorío feudal, el *encuadramiento* poblacional en torno a castillos y parroquias o la nueva ecología emergieron como soluciones a la crisis que inauguró la descomposición de las estructuras imperiales carolingias en el siglo IX. Sin embargo, a pesar de haberse constituido como salidas a una crisis regional, terminaron por replicarse más allá de sus confines, precisamente debido a su *ratio* expansiva. Por esta razón, tiene sentido hablar de una dinámica de colonización y conquista que hubo de emanar desde el mundo poscarolingio hacia muchos de los territorios que constituyen Europa en la actualidad¹⁰.

⁹ Fossier, R.; Poly, J-P.; Vauchez, A., *El despertar de Europa, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 67-68.

¹⁰ R. Bartlett ha denominado a este proceso de homogeneización cultural e institucional a partir de modelos que se expanden desde la región carolingia como europeización de Europa. “En la medida en que constituyó una expansión de una cultura particular mediante conquistas e influencias, tuvo su núcleo central en una zona del continente, es decir, Francia, Alemania, el oeste del Elba y el norte de Italia, regiones que tenían una historia común como parte del Imperio franco de Carlomagno”. Bartlett, R., *La formación de Europa*, PUV, Valencia, 2003, p. 353.

Las transformaciones sucedidas en la Cristiandad latina entre los siglos IX y XII son significativas desde el punto de vista de la formación de Europa porque sentaron las bases para una progresiva uniformización de las instituciones, culturas y concepciones¹¹. Muchas de las formas organizativas y marcos de pensamiento que emergieron en este periodo y se expandieron por toda Cristiandad latina son los precursores de instituciones comunes y singulares de la modernidad europea. El primer sistema jurídico europeo surgido de la revolución papal, la diferenciación entre los poderes sacerdotal y regio, el desarrollo urbano y comercial, la formación de una cultura caballeresca cortesana, la figura del intelectual universitario junto al sistema escolástico de pensamiento, la feudalización o los cambios ecológicos debidos a una economía agrícola: todos estos factores que se originaron en el territorio franco en la dinámica colonizadora, formaron hábitos, culturas e instituciones similares en el Occidente europeo.

La existencia de una cultura escrita extendida que se percibe a final de este periodo es uno de los ejemplos de esta uniformización. Fue en los territorios carolingios donde con más fuerza emergió la práctica de elaborar y conservar documentos con la finalidad de custodiar, transmitir y construir la memoria en sus diferentes formas¹². Comenzaron entonces a escribirse las genealogías familiares que legitimaran e identificaran las filiaciones dinásticas o de linaje nobiliario. También se pusieron por escrito los patrimonios, los derechos de propiedad o el usufructo de bienes raíces como la tierra o los poderes jurisdiccionales que detentaban señores laicos y eclesiásticos; esta práctica prolifera especialmente en los monasterios cuya cultura libresco facilitaba la puesta por escrito de sus prerrogativas y acuerdos. Prácticas de escritura documental que, junto con otras como las crónicas, libros de glosas, tratados sobre derecho o teología moral, etc., al final de la época medieval se hallarán asentadas en casi todas las regiones de la cristiandad latina.

El desarrollo de la universidad y de la figura del intelectual a ella vinculado es otra de las manifestaciones de la estandarización de los modelos de saber y sus instituciones. Surgidas las corporaciones universitarias durante el siglo XII en ciudades

¹¹ Moore, I. R., *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 19.

¹² “La expansión del registro documental en las periferias coloniales coincidió con un gran aumento del volumen escrito en las regiones centrales de la Europa poscarolingia; este volumen se ha descrito como el ‘desplazamiento desde el escrito sagrado a la cultura escrita de la práctica’”. Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 374.; Clanchy, M., *From memory to written record: England 1066-1307*, Wiley-Blackwell, Londres y Cambridge, 1979, p. 263.

como Bolonia y París¹³, a finales de la Edad Media este modelo desarrollado y perfeccionado podía encontrarse en muchas ciudades europeas. La réplica del modelo corporativo universitario por las ciudades del mundo cristiano latino supuso la homogeneización de saberes, temáticas y contenido, los cuales se transmitieron a través de los viajes de universitarios y de los libros que portaban. Baste por caso que, en sólo unas décadas, hombres formados en las universidades de Derecho ejercían de consejeros en muchas cortes regias europeas, en la curia romana o en diócesis y gobiernos municipales¹⁴. Éstos contribuyeron a la expansión de otra de las formas civilizadoras particulares de la cristiandad latina, la constitución del primer sistema jurídico occidental, trasladando junto a ellos saberes estandarizados, tratados de derecho y cuerpos de leyes escritas. Al final de este periodo era probable encontrar bibliotecas similares y archivos cortesanos, catedralicios o monacales en la mayor parte de la Cristiandad latina. Muchos de los textos que entonces se produjeron y copiaron ya no servían únicamente como objetos de adoración –vinculados a la sacralidad de la palabra escrita–, sino que tendencialmente incrementaron aquéllos que contenían directrices para la creación de instituciones diversas, normas para su funcionamiento, cuerpos de leyes para su implementación, catálogos de castigos y penas, etc.

Son muchos más los elementos que al final del periodo medieval ilustran la estandarización cultural e institucional que comenzó con la dinámica colonizadora entre los siglos IX y XII. Baste un breve repaso de algunos de ellos para mostrar la dimensión de esta constitución de hábitos y organismos semejantes. Uno de estos ejemplos lo constituye la generalización de la acuñación de moneda por parte de las monarquías feudales latinas, una práctica que supuso la proliferación de cecas por los diferentes lugares de Europa y que habían iniciado los reyes carolingios con el impulso del uso de la moneda, pero que pronto emularon otros monarcas como los anglosajones. Respecto a la normalización cultural y litúrgica, el fenómeno de la adoración de santos es particularmente elocuente, pues está constatado que en términos generales hubo un cambio que afectó a toda la Cristiandad latina -con diferentes ritmos- en el carácter de los santos adorados por las distintas comunidades: la progresiva sustitución de santos locales –vinculados a ritos tradiciones de matriz pagana o al medio natural específico de la región– por santos universales como los Apóstoles, Cristo y la Virgen María, un culto

¹³ Las universidades surgieron a partir del desarrollo de escuelas de teología y derecho en los siglos XI y XII situadas, en un principio, en Francia e Italia. En el tercer capítulo se expondrá con mayor detalle la emergencia y el papel desempeñado por las corporaciones universitarias en los siglos XII y XIII.

¹⁴ Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 380.

cuya expansión cobró dimensiones significativas¹⁵. Pronto el nombre de estos santos apostólicos se popularizó, siendo adoptados como nombres propios y plasmándose en la toponimia de múltiples regiones europeas.

La erosión de las costumbres locales –en relación al hábitat, la subsistencia, la religiosidad, la dominación política o el parentesco– debida a la implantación de modelos estandarizados procedentes de la cultura franco-romana tuvo lugar mediante dispositivos de carácter diverso. Éstos oscilaron entre la imposición forzosa por la fuerza militar, pasando por la influencia mediante el asentamiento de francos en las regiones periféricas –caballeros, monjes, letrados–, hasta finalmente la emulación de tales modelos por parte de la aristocracia y el clero local. En todas sus versiones, la dinámica de colonización particularmente medieval se caracteriza por la creación de réplicas, esto es, la traslación por exportación o importación de prototipos institucionales o culturales fácilmente adaptables. Los modelos que hubieron de ser replicados –tales como la aldea libre, la moneda, el señorío feudal, la liturgia romana, la doctrina católica, un modelo de parentesco o el monacato cluniacense– surgieron de los antiguos territorios pertenecientes al Imperio carolingio –principalmente Francia septentrional, el norte de Italia o Renania– y se trasladaron a las regiones periféricas situadas principalmente en la Europa oriental y meridional¹⁶.

A diferencia de la colonización moderna, la medieval no estableció una subordinación regional entre el centro y la periferia; por el contrario, reprodujo unidades miméticas similares a las que existían en los lugares de origen y fácilmente adaptables por su flexibilidad. La colonización medieval por réplicas no creó colonias dependientes del centro y vinculadas asimétricamente al producir y reproducir desigualdades políticas, económicas y culturales como ocurrió con la colonización moderna. Las “colonias” medievales surgieron a partir de una multiplicación de organizaciones modelo y efecto de una emulación que diseminaba hábitos feudales y modos eclesiástico-romanos tanto como expandía sus instituciones. Una dinámica incoada por el consorcio caballeresco-clerical-mercantil procedente del antiguo territorio franco –caballeros francos, clérigos latinos, mercaderes, burgueses o poblaciones campesinas– y

¹⁵ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 374-375.

¹⁶ “El mundo de la Alta Edad Media era el de una diversidad de ricas culturas y sociedades locales. La historia de los siglos XI, XII y XIII es la de cómo esa diversidad fue, de muchas maneras, reemplazada por la uniformidad (...). Por otra parte, estos modelos que tanto se expandieron, transmutando los universos locales, se habían originado en un lugar y en un momento específico, en un mundo local. (...) La historia de la expansión de los nuevos y poderosos modelos en los siglos XII y XII es también la historia de cómo una de la muchas culturas y sociedad locales de la Edad Media alcanzó una posición hegemónica sobre las demás.” Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 404.

que se expandía hacia lo que devendrá una extensa Cristiandad latina¹⁷. Consecuentemente, no fueron los reyes quiénes auspiciaron la expansión de la Cristiandad latina: el liderazgo coral provino de la emergente autoridad pontificia romana¹⁸.

El éxito de la integración de diferentes regiones en la cristiandad se debió, en parte, al carácter flexible y universal de las formas institucionales y culturales que emergieron en el mundo poscarolingio. Así pueden caracterizarse los modelos organizativos de las nuevas órdenes militares y monásticas, las hermandades y guildas, la disciplina y cargos clericales, o los estatutos de las aldeas libres y ciudades aforadas. Todos estos organismos comparten la peculiaridad de haberse dotado de reglamentos escritos para su organización, los cuales favorecerán su reproducción al margen de particularidades locales. Además, hicieron gala de un nuevo carácter universal o desterritorializado, desvinculados de poderes territoriales como los obispados o las aristocracias locales al por disfrutar de exenciones fiscales o jurisdiccionales. Ambos factores favorecieron su establecimiento por toda la Cristianad latina, en tanto que combinaron la facilidad de contar con un código escrito que permitía su reproducción con la flexibilidad para acomodarse a particularidades locales. Se trataba de modelos fácilmente exportables y adaptables.

Esta actividad, que analíticamente caracterizamos como colonial o conquistadora y cuyo efecto fue la progresiva uniformización del espacio social europeo, se concibió en la época como la extensión –*dilatatio*– de la cristiandad latina: esto es, la inclusión de diferentes pueblos y regiones en la comunidad cristiana latina bajo la esfera de influencia y autoridad del papado romano. Ello no debe llevar a identificar la cristianización ni con la imposición de la religión cristiana como sistema de creencias y ritos al mundo pagano, ni tampoco a confundirla con una forma ideológica que justificase la conquista. A pesar de que es ciertamente difícil aprehender

¹⁷ Esta dinámica suponía un movimiento migratorio inusitado. Mercaderes occidentales se trasladaban a ciudades alemanas e italianas como Hamburgo, Lübeck, Génova o Venecia para llevar a cabo una actividad mercantil favorecida por las rutas comerciales. También numerosos de caballeros se desplazaron hacia la Península Ibérica, el sur de Italia y los territorios de Tierra Santa para combatir contra los dominios musulmanes, ahora infieles enemigos, convocados por el papado romano. A ello se puede sumar el incremento de las peregrinaciones de largo recorrido en las que se buscaban experiencias liminares y purgativas, o también la traslación de poblaciones campesinas en búsqueda de tierras para el cultivo de cereal. En estas expediciones se fundaron nuevas aldeas libres, ciudades comerciales, se edificaron iglesias que articulaban espacios parroquiales, así como numerosos monasterios vinculados a redes centralizadas como los cluniacenses.

¹⁸ Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 401.

un sentido unívoco para la cristiandad durante este periodo, existieron dos elementos que caracterizaron la idea de pertenencia a ésta. Uno fue la obediencia a –y el reconocimiento de– la autoridad papal romana y el otro la celebración de la liturgia latina¹⁹. En este sentido, cabe destacar que en este momento la cristiandad comienza a identificarse de forma ambivalente tanto con la comunidad de fieles como con la institución de la Iglesia romana. Esta confusión porta en su seno la idea de que no hay comunidad cristiana fuera de la obediencia a Roma, mientras que dota a la cristiandad de una dimensión de dominio simultáneamente territorial y étnico-religioso.

Según este criterio, la Cristiandad latina se expandió geográficamente durante este periodo hasta duplicar su superficie. La incorporación de las nuevas regiones se dio manera distinta en ritmo y forma dependiendo de su relación con otras civilizaciones, tanto pasadas como contemporáneas; por ejemplo, su cercanía con el mundo latino, la matriz germánica, la afiliación bizantina o su pertenencia a la civilización musulmana. Mientras que en las regiones del este y norte de Europa los cristianos latinos se toparon con pueblos germánicos de escasa cultura escrita y racionalización doctrinal, en las regiones mediterráneas se confrontaron con pueblos que gozaban de un grado de desarrollo civilizatorio semejante. Los grupos germánicos del este no eran percibidos por los cristianos latinos como comunidades extrañas o infieles, con una religión propia en términos modernos. Antes bien, fueron identificados como cristianos desencaminados o paganos idólatras. En estas regiones se desplegó toda una tarea evangelizadora acompañada de la reorganización del espacio comunitario a través de la articulación territorial y poblacional en torno a las parroquias -y diócesis- de nueva fundación. Se integraban así en la administración eclesiástica diocesana, cuya normatividad moral contribuyó a la extensión de las nuevas formas de organización del parentesco como, por ejemplo, la introducción del matrimonio canónico²⁰. Si bien la violencia estuvo presente en el noreste europeo, la dominación militar no fue el único modo para el establecimiento de asentamientos, también se hizo mediante la influencia de los consorcios migrantes, la emulación de modelos organizativos o la evangelización.

En cierto modo, y en términos muy generales, fue fundamental la influencia cultural e institucional que ejerció la presencia del consorcio caballeresco-clerical-mercantil; factor que, por otra parte, también estuvo presente en los territorios ocupados

¹⁹ “El ciclo litúrgico, la estructura interna y la jerarquía, el estatus legal frente al papado, gozaban de una gran homogeneidad a lo largo de los vastos territorios sometidos a la Iglesia occidental.” *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

por la fuerza una vez que los cristianos latinos –percibidos como francos– iban tomando posiciones y asentándose²¹. Ejemplo de ello fueron las numerosas fundaciones de monasterios por monjes francos benedictinos –especialmente cluniacenses– a las que iba asociada una importante migración clerical y la traslación de la cultura escrita franco-romana que floreció en el Imperio carolinigo –el cual había adoptado la doctrina y liturgia romanas–. Otro movimiento migratorio importante lo constituyeron los mercaderes y comerciantes que poblaban las nuevas ciudades alemanas e italianas estratégicas para el comercio marítimo en un momento de expansión comercial. No se debe dejar de mencionar el fenómeno de las peregrinaciones, que movilizó a clérigos y a laicos a lo largo de toda la cristiandad y hacia el mundo oriental, desde romerías locales y regionales, pasando por Santiago de Compostela y llegando hasta la ciudad de Jerusalén. La búsqueda de experiencias *liminares* fomentó no sólo la expansión de la presencia de cristianos latinos –o francos–, sino también el establecimiento de casas de peregrinos, hospitales y monasterios por las nuevas regiones a incorporar en la Cristiandad latina, tal y como ocurrió en el camino de Santiago. Finalmente, también la aristocracia se desplazó en sus expediciones de conquista trasladando consigo el modelo de dominio feudal sobre tierras y hombres, favoreciendo así la expansión del proceso de señorialización feudal. Los métodos de asentamiento aristocrático en nuevas tierras fueron principalmente la expropiación de tierra, su asimilación en los contextos donde llegaban o asentando su dominio sobre nuevos nichos ecológicos sin explotar. No fueron los únicos. También hubo casos de migración de comunidades campesinas, especialmente de pequeños propietarios libres, movidos por la búsqueda de mejores condiciones agropecuarias y “políticas” ante el incremento de la presión fiscal señorial y la demográfica.

Por su parte, el mundo Mediterráneo presentaba un factor diferenciador y un desafío para los cristianos latinos en su tarea de cristianización. En esta frontera externa de la cristiandad latina se toparon con otras “religiones”, razas –*gens*– y lenguas. Las “sociedades” allí presentes formaban parte de las civilizaciones bizantina –cristiana oriental– o musulmana, caracterizadas por una compleja organización institucional y una

²¹ Por ejemplo, durante el reinado de Alfonso VI, rey de León, Galicia y Castilla (1065-1072 y 1072-1109) tuvo lugar una importante inmigración de caballeros, clérigos y burgueses francos. Especialmente borgoñones gracias debido a la alianza matrimonial con Constanza de Borgoña –bisnieta de Hugo Capeto e hija del Duque de Borgoña Roberto el Viejo– en 1079. Fue precisamente durante este reinado cuando se introdujo la liturgia franco-romana en el reino de Castilla aboliendo el antiguo rito toledano o mozárabe. La presión de los monjes de Cluny y los caballeros borgoñones influyentes en la corte fue fundamental para lograr el apoyo de Alfonso VI a este proyecto auspiciado por el papado romano.

rica cultura escrita. Se podían medir con los cristianos latinos –de origen franco– en términos de potencia militar, racionalización administrativa o prácticas de documentación escrita. Incluso se podría afirmar que los aventajaban en desarrollo comercial y circulación monetaria, así como en producción literaria, arquitectónica, escultural o pictórica. El bizantino e islámico, a diferencia de los reinos germánicos cristianos occidentales, eran mundos de carácter urbano y con un mayor grado de división del trabajo o especialización profesional. Circunstancia que hacía de la cristianización de regiones conquistadas por los musulmanes, por ejemplo, una empresa cualitativamente distinta de la que se produjo en las regiones germánicas del noreste europeo. El apego a sus formas civilizatorias, la racionalización “religiosa”, el arraigo o la complejidad de los modos de subsistencia, ocasionaron numerosas resistencias junto con una oposición militar que estaban en condición de movilizar las élites gobernantes.

En este caso, el uso de la fuerza a través de la conquista fue fundamental. El ejemplo más elocuente serían las cruzadas a Tierra Santa –cuya primera convocatoria oficial tuvo lugar el 27 de noviembre de 1095 por el papa Urbano II en el Concilio de Clermont–, que supusieron el traslado de la violencia desde el interior de la cristiandad hacia el mundo bizantino y musulmán. Hordas de caballeros se desplazaron hacia Oriente con el propósito de conquistar u ocupar Jerusalén, e incluso la capital imperial bizantina de Constantinopla. Este ejemplo elocuente no es el único, también la conquista territorial por la fuerza se desplegó hacia dominios musulmanes en el mediterráneo, tales como Sicilia o al-Ándalus en la Península Ibérica. La distinta percepción que los cristianos latinos tenían de las civilizaciones mediterráneas –percibidas como un otro– y de las regiones idólatras germánicas del noreste europeo, se visibiliza en el tratamiento que recibieron las comunidades musulmanas, judías y griegas tras la conquista bajo dominación cristiana. En los reinos hispánicos, por ejemplo, una vez ocupado el mundo andalusí, fueron reconocidas jurisdiccionalmente como grupos étnico-religiosos singulares siéndoles concedidos derechos comunitarios privativos y permitiéndoseles celebrar sus propios cultos, sin ser forzados a convertirse al cristianismo²².

Una circunstancia tal no se produjo en la colonización del noreste de Europa, donde “el paganismo idólatra politeísta no era reconocido oficialmente como otra forma de culto u creencia, únicamente como sincretismo popular”²³. Este hecho pone de

²² Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 27.

²³ Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 388.

manifiesto que colonización y cristianización no significaban ineludiblemente la conversión forzosa de las poblaciones. De hecho, la conversión se imponía únicamente a los pueblos considerados idólatras y politeístas, percibidos como cristianos extraviados y “primitivos”, situados en un momento evolutivo anterior. Fueron estos pueblos el primer sujeto de aculturación en la narrativa de la historia de la salvación y en la economía escatológica de redención cristiano-católica, cometido que las élites cristianas de la época configuraron como una misión de salvación civilizatoria²⁴.

Omitiendo los matices regionales de las dinámicas conquistadora y colonizadora, la propia representación de los consorcios promotores expresa elocuentemente el grado de brutalidad y crueldad que la acompañó. Del uso vehemente de la fuerza se enorgullecen las crónicas que elaboraron la memoria de la colonización y cristianización sobre la que crearon un mito fundador que podía referirse tanto a una dinastía dominante como a una fundación eclesiástica. Esta narrativa de la conquista ha llegado hasta nosotros en cuentos, leyendas y crónicas que se transmitieron por escrito. En ellas se insiste sin rubor en la conquista como momento fundacional de un dominio que legitima el poder de sus descendientes, pronto aristócratas por linaje. Es la nueva narrativa épica la que contó las hazañas heroicas de caballeros como el normando Roberto Guiscardo –hijo de Tancredo de Hauteville– que protagonizó la conquista normanda en el sur de Italia. Se hizo con un gusto por el triunfalismo de la batalla y mediante la construcción literaria de figuras heroicas guerreras. La legitimidad de esta memoria escrita conjuga la idea de transmisión hereditaria de las potestades y la propiedad con la idea de un derecho de conquista. La victoria constituiría así una ruptura en el tiempo -que marca un antes y un después de una conquista épica- a partir de la cual los descendientes de la aristocracia conquistadora legitimaron su dominio territorial. Consecuentemente, fue el triunfalismo de la guerra lo que fundamentaría el nuevo modelo del honor guerrero.

²⁴ Colonización y conversión no siempre fueron sinónimos. La conversión al cristianismo como aceptación del rito y la doctrina cristiana –y profesión de fe– fue un aspecto primordial de la exportación de instituciones y culturas propias del mundo franco romana, pero la conversión de toda la población no era determinante para la definición de la Cristiandad latina. Este es uno de los motivos por el cual se ha de pensar en la Cristiandad medieval no únicamente como una comunidad de fieles, sino como una organización y articulación del espacio social, un dominio territorial y poblacional particular a través de instituciones como la parroquia, el monacato, el señorío feudal, la caballería, el campesinado servil, etc.

1.3. Expansión de las relaciones de *dominium* feudal: el dominio sobre la tierra y los hombres.

1.3.1. Las nociones del feudalismo.

Se ha expresado ya la dificultad que supone la comprensión y el análisis de la serie de transformaciones profundas que tuvieron lugar en Europa entre los siglos IX y XII a través de las categorías modernas de economía, política y religión. Por este motivo, se ha optado por categorizar los diferentes factores de cambio mediante la diferenciación analítica de dos formas sociales que consideramos más apropiadas al ordenamiento de la época medieval, sin dejar de emplear ocasionalmente y como recurso heurístico la distinción de lo religioso, lo económico y lo político, ineludible para salvar la distancia semántica con nuestra época. Estas dos formas sociales prototípicas de la conformación del periodo plenomedieval –más propiamente el plenomedieval– son la relación feudal basada en el *dominium* –también denominado *feudalismo*, *feudalidad* o *sociedad feudal*– y la *ecclesia* como organización eclesiástica y como comunidad de fieles –progresivamente equiparadas con la Cristiandad latina bajo la potestad de la Iglesia romana–. Se trata de dos formas sociales o dimensiones intrínsecamente vinculadas entre sí, cuyas conexiones se expondrán en el siguiente capítulo, cuando se esboce el modelo de Iglesia plenomedieval, y no mediante una explicación causal. Tales vínculos se harán manifiestos también en este capítulo, cuando se traten algunos de los factores de cambio y característicos de época plenomedieval, pero no específicamente eclesiásticos, tales como las relaciones de parentesco, la organización de la vida material en estructuras espaciales y territoriales particulares como el señorío o la ecología, los modos de ocupación del suelo o las formas de obtención de recursos.

Es preciso aclarar que, si bien la noción de feudalismo ha sido ampliamente debatida en el medievalismo, muchos medievalistas no disponen de una definición precisa de lo feudal o una teoría del sistema feudal²⁵. No obstante, a pesar de que se está

²⁵ Para una síntesis de los principales usos analíticos y debates, puede consultarse: Brown, E. A. R., “La tiranía de un constructor: El feudalismo y los historiadores de la Europa medieval”, en Little, L. K. y Rosenwein, B. H. (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003, pp. 239- 272.

lejos de haber llegado a algún consenso sobre su valor como categoría analítica, su empleo sigue siendo recurrente. Frecuentemente esta recurrencia se justifica tanto por su utilidad como concepto tipológico como porque posibilita el diálogo analítico dentro del campo del medievalismo donde está ya ampliamente extendido. De manera sintética y, por ello, simplista, se pueden identificar tres dimensiones típicas en el empleo de la noción de feudalismo por parte del medievalismo –económica, política e ideal/mental–, cuyo propósito ha sido caracterizar la especificidad de la relación feudal en la Edad Media occidental. En primer lugar, la dimensión política del feudalismo alude a la fragmentación de las potestades y jurisdicciones contraponiéndolo con otras constituciones políticas en las que la soberanía estaría concentrada en una única institución²⁶. Por su parte, el aspecto económico del modelo feudal ha puesto el acento tanto en la red de dependencias por las que la tierra es objeto de posesión o usufructo, como en la apropiación de parte de la renta campesina por la clase señorial²⁷. En tercer lugar, proliferaron en las dos últimas décadas del siglo XX los estudios que singularizan lo feudal poniendo el énfasis en las particularidades de las mentalidades e imaginarios²⁸.

En este capítulo se ha tratado de integrar aspectos de estas tres dimensiones con el fin de obtener una plural mirada prismática al proceso de feudalización específicamente plenomedieval. No se ha tratado de realizar una síntesis a partir de los estudios más actuales para presentar un estado de la cuestión histórica. Lo que se presenta es un modelo del proceso de feudalización que combina dos perspectivas historiográficas sobre el feudalismo medieval que han sido influyentes en la historiografía posterior. Por una parte, el modelo de análisis que ofrece de M.Bloch, continuado y desarrollado por la llamada la escuela de los anales. Y, por otra parte, la conceptualización de R. Hilton del feudalismo cuya influencia es manifiesta en los

²⁶ Esta ha sido una de las perspectivas clásicas: “The combination of personal and tenurial dependence brings us close to feudalism, but something is still lacking. It is only when rights of government (not mere political influence) are attached to lordship and and fiefs that we can speak of fully developed feudalism in Western Europe. It is the possession of rights of government by feudal lords and the performance of most functions of government through feudal lords with clearly distinguishes feudalism from other types of organization. This means that Western European feudalism is essentially political – it is a form of government. It is a form of government in which political authority is monopolized by a small group of military leaders, but is rather very distributed among members of the group.” Strayer, J. R., “Feudalism in Western Europe”, en Coulborn, R. (ed.) *Feudalism in History*, Princeton University Press, Princeton, 1956, pp. 15-25, aquí pp.16-17.

²⁷ Cfr. Grabowski, R. “Economic Development and Feudalism”, en *The Journal of Developing Areas*, 25, 1991, pp. 179-196.

²⁸ Este enfoque analítico se ha desarrollado a partir de la obra de G. Duby, uno de los precursores de la Historia de las Mentalidades, y un referente de la corriente historiográfica que ha venido a denominarse como tercera generación de los Annales. Véase: Duby, G., “La Féodalité? Une mentalité médiévale”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol.13, núm.4, 1958, pp. 765-771; Duby, G., *Féodalité*, Gallimard, París, 1996.

estudios del materialismo histórico británico sobre la Edad Media. Asimismo, otra de las perspectivas sobre el feudalismo que se ha tenido en consideración para conformar esta narrativa plural o conceptualización prismática del proceso de feudalización ha sido el trabajo de Otto Brunner, dentro del marco de la historia constitucional germánica. Debido a que el propósito de este capítulo es el de contextualizar la formación de la Cristiandad latina plenomedieval, solo se analizará el feudalismo entre los siglos IX y XII.

En particular, el ordenamiento feudal al que nos referimos caracterizaría –junto con el ordenamiento eclesiástico– el modelo de época medieval que sigue –*sui generis*– al propuesto por el historiador A. Guerreau²⁹. De esta suerte, con feudalismo medieval se hace referencia, de manera amplia, a una serie de fenómenos organizados sobre la base de un tipo de vínculo particular: el *dominium*. Se trata de una relación de dependencia personal entre hombres que, al mismo tiempo, vincula a éstos a la tierra en tanto que territorio. El estudio del campo semántico del término *dominium* en la Edad Media llevó a A. Guerreau a concluir que esta noción “engloba simultáneamente el poder sobre la tierra y el poder sobre los hombres”³⁰. Otros términos empleados con un sentido parecido –que designan una acción social similar– fueron también los franceses *demaine*, *poesté* o *seignorie*, al igual que ocurriría con el término latino de *potestas* o *seiglzorie* en alemán vulgar. Desde esta perspectiva y a pesar de las particularidades locales, la semántica histórica parece indicar que se extiende –al menos por los territorios poscarolingios– un modelo de relación basada en el *dominium* que comprendía simultáneamente a hombres y tierras.

Esta aclaración semántica introduce un matiz importante en las concepciones del dominio feudal como relación dependencia personal basada en la desigual posesión de la tierra o sustentada sobre la coacción militar –antes expuestas–, y generalizadas a partir de una recepción simplista de la Escuela de los Anales o del medievalismo marxista. Sin embargo, hay que destacar que la sujeción del hombre a un dominio territorial vinculada a la subordinación de éste a un señor presupondría ya necesariamente un vínculo previo entre el hombre y la tierra. De ahí que en el vocabulario medieval no sea fácil diferenciar entre poder, posesión o propiedad y que,

²⁹ A. Guerreau propuso unas líneas analíticas para la elaboración de un modelo teórico sobre la Edad Media o el Feudalismo en su libro *El feudalismo. Un horizonte teórico* (1984), después de ofrecer una revisión crítica de la historia del medievalismo y las interpretaciones de los historiadores más destacados.

³⁰ Guerreau, A. *El feudalismo*, op. cit., pp. 203-204.

consecuentemente, el dominio feudal exceda la idea de explotación económica vinculada a una perspectiva economicista o de sujeción absoluta por coacción ligada a una visión jurídico-político reduccionista. Precisamente, lo que el campo semántico medieval de términos como *dominium*, *potestas* o *seniores*, manifiesta son analogías etimológicas con el vocabulario eclesiástico o “religioso”, especialmente el litúrgico. Por ejemplo, el término latino *seniores*, que hacía referencia en principio a los “notables de una comunidad cristiana”, termina por emplearse para aludir a las comunidades monásticas³¹. La modelización de la relación feudal medieval integra, por ello, diversas praxis analíticamente diferenciadas, tales como los modos de obtención de la subsistencia, la organización de la producción agropecuaria, las prácticas de artesanía, manufactura y el comercio, los vínculos de parentesco, la estratificación social –clases sociales y condición personal– o las instituciones en torno a las cuales se organizan las comunidades. Desde esta perspectiva, la categoría de feudalismo plenomedieval –como *dominium*– se emplea en un sentido amplio y tipológico, como también ocurrirá con la de Cristiandad latina –*ecclesia*–³².

Tiempo antes de que feudalismo fuese empleado para categorizar únicamente las relaciones vasalláticas establecidas mediante códigos jurídicos y en la ceremonia del homenaje entre un señor y un vasallo a partir de la obra de L. Ganshof *El feudalismo* (1985)³³ –perteneciente a la corriente institucionalista–, en su génesis durante el absolutismo monárquico del siglo XVIII el término hacía referencia a elementos característicos de la época inmediatamente precedente. Desde un ímpetu revolucionario y una consciencia de sí como época, con el término feudalismo se identificaban las formas privadas de gobierno; así, al remitir a lo feudal, se diferenciaba la fragmentación de la soberanía propia de la civilización medieval –distribuida entre señores, príncipes, reyes o ciudades– de la forma de poder absolutista que, bajo el principio monárquico de

³¹ “El *dominium* es una relación social, un complejo de relaciones sociales o, más bien, una relación multifuncional: es esa necesaria multifuncionalidad lo que hace de él una noción clave; entre esas funciones, los aspectos materiales, aunque no distintos, son muy importantes, ya que comprenden cualquier dependencia de hombres y tierras: no se avanzará pues mucho al decir que el *dominium* comprende lo esencial de lo que se sitúa analíticamente en la categoría de relaciones de producción (control del acceso a los recursos, del proceso de trabajo y de la distribución de productos).” Guerreau, A. *El feudalismo*, op. cit., pp. 207-208.

³² Una concepción que, por otra parte, es casi un presupuesto de la historiografía contemporánea que ha asumido/integrado tanto las perspectivas historiográficas e interpretativas de la denominada Escuela de los Anales y las aportaciones del marxismo/materialismo histórico, en tanto que integradas como premisas en la medievalística. A. Guerreau ha tratado de un paso más allá de la integración de enfoques, temáticas e interpretaciones sobre el feudalismo y proponer un esquema de trabajo para la elaboración de una teoría del sistema feudal que muestre las conexiones entre los diferentes elementos.

³³ Ganshof, F. L., *El Feudalismo*, Ariel, Madrid, 1985.

gobierno, concentraba la soberanía en una sola institución³⁴. Si bien ya en el siglo XVII los juristas ingleses recurrieron al término de feudalismo, su difusión tuvo lugar durante el periodo de la Revolución francesa (1789). A través de la obra de Montesquieu se popularizó la noción de régimen feudal, aparecida ya en 1727 en las *Lettres Historiques sur les Parlements* de Boulanvilliers, pero que tuvo su entrada triunfal en la historia en la Declaración de la Asamblea Nacional francesa³⁵. Concretamente en el artículo primero del decreto del 4 de Agosto de 1789 se enuncia que: “La Asamblea Nacional destruye totalmente el régimen feudal y decreta que, los derechos y obligaciones tanto feudales como censuales, que se deben a la mano muerta real o personal y a la servidumbre personal y a quienes las representan, son abolidos sin indemnización, y todos los demás declarados redimibles”.³⁶ La proclama revolucionaria de la abolición del régimen feudal, que habría de convertirse en una de las consignas legitimadoras del reclamo de una nueva época, vinculaba el feudalismo con una forma de régimen señorial basado en relaciones de servidumbre personal, así como en los derechos jurisdiccionales, fiscales y labores dentados sobre los siervos.

Hay que esperar hasta mediados del siglo XX para que se generalice el empleo del feudalismo como categoría analítica reducida a caracterizar las relaciones emanadas de la institución del vasallaje, codificadas en documentos en los que se menciona al feudo y ritualizadas en una ceremonia de homenaje. Esta categorización que enfatiza la dimensión jurídica y política reduce lo feudal a la relación institucionalizada que vincula al señor y al vasallo –ambos pertenecientes a la aristocracia– a través de un pacto ritualizado por el que se establecen obligaciones mutuas. El señor concede al vasallo el *beneficium*, normalmente en forma de feudo –*feodum*– a cambio de la promesa de que cumplirá con las obligaciones de *auxilium* y *consilium* –protección militar y favor político–. En 1944 L. Ganshof en su libro *Qu'est-ce que la féodalité?* lo define “como un conjunto de obligaciones que crean y rigen obligaciones de obediencia y servicio –principalmente militar– por parte de un hombre libre, llamado vasallo, hacia un hombre libre llamado señor, y obligaciones de protección y sostenimiento por parte

³⁴ La distinción entre lo público y lo privado conduciría directamente al problema de la soberanía que sería un problema moderno vinculado al Estado absolutista en su origen. La idea de soberanía remite a la existencia de un poder unitario estatal, un territorio, una población y un cuerpo de súbditos, inexistente en el mundo medieval. La visión del Estado en la Edad Media basada en la idea de soberanía del gobernante –como principio monárquico de gobierno– implicaría la interpretación errónea del concepto medieval de *jurisdictio* como derecho público en oposición a *imperium* como forma de ley privada. Cfr. Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982.

³⁵ Bloch, M., *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 2009, pp. 20-21.

³⁶ Artículo primero del Decreto del 4 de agosto de 1789 de La Asamblea Nacional de Francia.

del señor respecto del vasallo, dándose el caso de que la obligación de sostenimiento tuviera la mayoría de las veces como efecto la concesión, por parte del señor al vasallo, de un bien llamado feudo”³⁷. Esta concepción jurídico-política que equipara feudalismo a la institución feudo-vasallática supone una restricción en el empleo de la categoría a un marco temporal y espacial concreto: los territorios pertenecientes al Imperio carolingio situados entre los ríos Loira y Rin, así como a la clase aristocrática.

Las críticas y contrapropuestas a este modelo conceptual se difundieron principalmente desde dos corrientes historiográficas, la historiografía marxista y la denominada Escuela de Annales³⁸, que apostaron caracterizar como feudal –mediante las categorías de feudalismo y sociedad feudal respectivamente– diversos aspectos que singularizarían a la época medieval. Ambas perspectivas analíticas compartieron la idea de que lo feudal estructuraba las relaciones políticas, económicas y culturales de toda una época y que se caracterizaba por el establecimiento de relaciones de dependencia directa o personal que, a nivel global, se fundaban sobre una asimetría en terminos de clases sociales.

En particular, la historiografía marxista³⁹ ha empleado la categoría feudalismo para designar un tipo de modo de producción no acotado a la Europa occidental medieval. El énfasis interpretativo de este marco analítico recae sobre la relación de explotación entre dos grupos sociales. La relación de clase emerge así de la posición asimétrica que ocupa cada grupo en relación a la producción material de bienes –para la subsistencia y la reproducción socio-cultural– y a la propiedad o usufructo de los medios de producción, especialmente la tierra⁴⁰. La clase dominante o señorial se

³⁷ Ganshof, L. F., *Qu'est-ce que la féodalité?*, Lebègue, Bruxelles, 1944. Citado de la versión castellana: Ganshof, L. F., *El feudalismo*, op. cit., p. 17.

³⁸ Algunas de las obras más representativas sobre el feudalismo de la Escuela de Annales fueron: Duby, G., *Féodalité*, op. cit.; Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit. Y del medievalismo marxista: Hilton, R., *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Crítica, Barcelona, 1988; Parain, C.; Vilar, P.; Soboul, A. y otros, *El feudalismo*, Ayuso, Madrid, 1975.

³⁹ Entre los historiadores marxistas se ha dado un amplio debate sobre la génesis de los modos de producción y sus crisis. Este se ha plasmado en la polémica en torno a las transacciones del modo de producción antiguo y esclavista al feudal, así como del feudal al capitalista. Sobre la génesis del feudalismo se pueden distinguir, sintéticamente, dos interpretaciones. Por un lado, la encabezada por Perry Anderson –o clásica– que considera al feudalismo como la síntesis de los modos de producción esclavista y el germánico; mientras que otro marxismo más heterodoxo –mutacionista– propone la existencia de una transformación profunda y repentina en la organización socio-política entorno al año 1000 que daría lugar al feudalismo.

⁴⁰ Un buen resumen de los postulados marxistas sobre el feudalismo: “Por lo tanto, una sociedad feudal históricamente determinada, a la que se denomina de manera más propia formación economicosocial feudal, es un real concreto histórico en el que es hegemónico el modo de producción feudal y en la que pueden existir también otros modos de producción subordinados. El modo de producción feudal hegemónico en estas formaciones agrarias precapitalistas se caracteriza a su vez porque: las relaciones de producción se establecen en torno al objeto de producción que es la tierra; el trabajador agrícola (que es

apropiaría sistemáticamente del excedente de producción de la clase campesina –el sobrante de lo necesario para su reproducción material– recayendo sobre ésta última la labor de producir y aportar los bienes necesarios para la reproducción de ambas clases. Para la historiografía marxista, lo que permitió en última instancia la perpetuación de esta explotación directa habría sido que la clase señorial estaba en condiciones de ejercer una dominación político-militar, abierta y no mediada, sobre el campesinado; incluso a pesar de la autonomía campesina sobre el proceso de trabajo y control exclusivo sobre algunos de los medios de producción⁴¹. Una asimetría fundada en la superioridad militar de la aristocracia sobre el campesinado que, sin embargo, se efectuaba regularmente a través de la jurisdicción señorial sobre el campesinado y la presión fiscal sobre la cantidad pagada en forma de renta.

El modelo analítico marxista del feudalismo está atravesado por una comparación sistemática con el modo de producción capitalista. Es desde esta conceptualización comparativa desde donde surgen las categorías que explican la particularidad de la explotación económica medieval, es decir, la apropiación del excedente mediante una dominación política. En este sentido, se parte de la idea de que en ambos modos de producción –o formaciones sociales– existe una relación de explotación: la apropiación de la clase dominante de parte del trabajo –en forma de bienes o servicios– producido por la clase trabajadora y que excede lo necesario para su reproducción. Desde esta simetría se conceptualizan las diferencias entre capitalismo y feudalismo. Por una parte, el capitalista burgués extrae el excedente –producido por los trabajadores asalariados– en forma de beneficio empresarial ya que lo obtiene directamente mediante una transacción comercial realizada en el mercado –vendiendo

campesino no esclavo) tiene el derecho del usufructo y ocupación de la tierra y la propiedad de los medios simples de producción; los señores (clase de poder) poseen la propiedad feudal de la tierra y el derecho sobre los excedentes de producción que obtienen por coacción. Las relaciones de producción se establecen a través de vínculos personales que someten al campesino (individualmente o por grupos) a prestaciones de variado tipo (trabajo directo o entrega de productos) y le imponen trabas extraeconómicas que limitan su libertad y propiedad personal de manera que ni su fuerza de trabajo ni el producto de su trabajo son propiedad de intercambio libres. El campesinado, por lo tanto, es considerado aquí como una ‘clase social’, lo que implica una definición atendiendo a su papel en el proceso de producción y al lugar que ocupa en la distribución social de la propiedad de la renta. Las sociedades campesinas no son las más primitivas, sino aquellas más complejas en las que han aparecido como consecuencia de variadas transformaciones tribales y clínicas, aristocracias militares, sacerdotes, artesanos, mercaderes, etc.; es decir quienes no trabajan directamente la tierra y que son mantenidos por los excedentes producidos por los campesinos”. Pastor, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 5.

⁴¹ “Un régimen social que se basaba en la confiscación, con frecuencia brutal, de los beneficios (del excedente) del trabajo campesino y que garantizaba, mediante un sistema más o menos complejo de redes de dependencia (vasallaje) y de gratificaciones (feudos), su redistribución dentro de la clase dominante”. Bonnassie, P., *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 95.

los productos del trabajo obrero—, y que le pertenecen como propietario capitalista. Por su parte, el señor feudal se apropiaría del excedente producido por el campesinado mediante una forma de renta y/o servicios en forma de trabajo; sintéticamente, el deber de la retribución surgiría de un pacto de reciprocidad por el que el campesinado deviene usufructuario de una tierra sobre la que el señor ejerce la jurisdicción. De este modo, mientras que la explotación económica en el feudalismo se funda y reproduce sobre una dominación abierta, directa y personal ejercida por la aristocracia señorial hacia el campesinado, por su parte, en el capitalismo la explotación —la apropiación del plusvalor que produce la fuerza de trabajo— se sustentaría sobre un contrato mercantil legal y aceptado voluntariamente por las dos personas jurídicas. A lo que se debe añadir que el excedente de producción capitalista —o plusvalor— pertenece directa y legalmente al capitalista, al ser propietario de la fuerza de trabajo en tanto mercancía y de la empresa o industria donde ésta es empleada —medios de producción—. Por contra, en la explotación medieval se requiere de la dominación política —una potestad jurisdiccional sobre los hombres y la tierra fundada en una potencial coacción militar previa— para apropiarse de tal excedente, puesto que el señor no es propietario legal del mismo.

Uno de los estudios pioneros que recurre a lo feudal para referirse al carácter que atravesaría toda una época fue de *La sociedad feudal* de M. Bloch⁴². Mientras que incorpora algunas interpretaciones del marxismo, como por ejemplo la idea de una relación de clase por diferenciación entre un grupo de productores de bienes que sirve para la reproducción de la clase dominante, por su parte el francés pone el énfasis explicativo en otros aspectos. Para éste lo característico de la *sociedad feudal* habría sido la difusión de las relaciones de dependencia personal, las cuales, fundándose sobre el sometimiento directo de un hombre a otro hombre, condicionaron la condición personal de éstos. Se trataría de un tipo de ligamen que hubo de atravesar tanto las relaciones señoriales como las vasalláticas, articuladas como dos subsistemas complementarios. El primero con una dimensión militar por la que la dependencia se establecía en términos de capacidad defensiva y dotación de dominios territoriales. Y, el segundo, sobre la preeminencia de relaciones de producción material donde la dependencia mediante la asimetría en el acceso a la tierra y protección militar para la supervivencia campesina.

⁴² Bloch, M. *La société féodale*, 2 vols., Albin Michel, París, 1939 y 1940: I. *La formation des liens de dépendance*. 1939; II. *Les classes et le gouvernement des hommes*, 1940, Collection L'évolution de l'humanité, vol. 34 et 35.

También la perspectiva de M. Bloch de la sociedad feudal se apoya en la comparación con otras épocas históricas. Algo que no sorprende porque, para este historiador, el pensar históricamente –tanto como la tarea de crítica historiográfica– presuponen inexorablemente la comparación entre épocas y entre reminiscencias del pasado respectivamente⁴³. Siendo una comparación menos sistemática y estructural, el espejo comparativo lo constituyen las prerrogativas de un gobierno central, una potestad arbitral y garante de la idea del bien general. Así, Bloch contrapone la relación de dependencia personal típica de la sociedad feudal –que somete directamente un hombre a otro hombre– a las relaciones mediadas a través del derecho público y con mecanismos de control que hubieron de instituir los poderes centrales modernos como los Estados de derecho. En este sentido, la condición personal en la *sociedad feudal* estaba condicionada por el tipo de relación jurisdiccional que se trababa directamente entre dos hombres, sin garantías por parte de una potestad superior que arbitrara o estableciera límites legales o garantías judiciales frente a abusos y extralimitaciones. La idea misma de condición personal –libre, servil, esclava– se contrapone a la protección que ofrece al ciudadano un poder público como el Estado de derecho al garantizar unos límites a los abusos de poder mediante las libertades y derechos individuales. M. Bloch contrapone también la concepción republicana de una autoridad pública que vele por el bien común y el bienestar ciudadano con la realidad feudal en la que la asistencia a pobres y desamparados recaía en organismos “privados” como la caridad eclesiástica o en las buenas prácticas dentro de la forma señorial. No habría existido en la plena Edad Media europea, a partir de la descomposición del Imperio romano, un tipo de autoridad “pública” centralizada con pretensiones de universalidad. Todavía más difícil es imaginarse la posibilidad de algo similar a las constituciones modernas, un documento escrito que cree un ordenamiento jurídico por el que se rija socio-políticamente una comunidad amplia.

En este sentido, el particularismo que hubo de caracterizar las relaciones de dominio feudal contribuyó a que la historiografía decimonónica entendiera la Edad Media como una época atravesada por el desorden político y el recurso sistémico a

⁴³ “En fin, entre las cosas pasadas ¿habrá que considerar inútil el conocimiento de aquellas —creencias que desaparecen sin dejar la menor huella, formas sociales abortadas, técnicas muertas— que al parecer han dejado de dominar al presente? Ello sería olvidar que no existe conocimiento verdadero sin una cierta escala de comparación.” Bloch, M., *Apología para la Historia o el oficio del historiador*, FCE, México, 2001, p. 70. Edición comentada por E. Bloch y esclarecedor prefacio de J. Le Goff.

fuerza⁴⁴. En cierto modo, la innovación de la corriente de Annales y el marxismo surge de haber aprehendido un ordenamiento o patrones prototípicos en el particularismo extendido del *dominium* feudal. La generalización durante el periodo plenomedieval de las relaciones de dependencia personal, la explotación señorial y las concepciones sobre la condición personal harían posible para estas corrientes la singularización histórica y la modelización de una época feudal, sociedad feudal o feudalismo. O. Brunner ha insistido explícitamente en la posibilidad de aprehender una constitución –un ordenamiento político en sentido amplio– particular al Medievo a partir de los conceptos e instituciones que regían –mediante patrones– las acciones posibles de los hombres⁴⁵. Incluso a pesar de la fragmentación de la justicia y la violencia, habrían existido instituciones y conceptos que dieron sentido, organizaron e hicieron previsibles las actuaciones de los hombres medievales. A pesar de que en las relaciones de dominación el fundamento último sea la capacidad efectiva de imponer una decisión mediante el recurso de la fuerza, no por ello habría de figurarse la época feudal como un mundo totalmente arbitrario y estático. Precisamente el feudalismo –en su forma más

⁴⁴ La historia legal tradicional, especialmente en el siglo XIX, había representado la acción política medieval como un poder coercitivo fundado sobre una violencia desnuda y abierta. De suerte que consideraba que el fundamento de las potestades medievales era la superioridad en el uso de la fuerza, por lo que, prefiguraba una arbitrariedad en el ejercicio de estos poderes. Esta representación del poder en la Edad Media está cargada de los presupuestos de la separación moderna, que no medieval, entre Moral y Derecho o entre Norma y Ley. Esta historiográfica decimonónica había interpretado la génesis de la legalidad occidental como un proceso histórico en contra de la fuerza bruta o el poder desnudo, en el que las monarquías feudales o el proto-Estado medieval habrían desempeñado un papel institucional central. Esta perspectiva no habría sido capaz de desvincularse de la oposición derecho-legalidad y deber-legitimidad en para comprender la especificidad medieval, principalmente porque en sus indagaciones históricas estaban movidas por la identificación de los orígenes políticos occidentales. Así buscaban un estado medieval caracterizado la jurisdicción pública, la administración de justicia y el control del orden por coacción; y consecuentemente, concebían el recurso a la fuerza militar de otros poderes (nobleza, señores, príncipes territoriales, villas y burgos, etc) como un ejercicio fuera de ley e ilegítimo, una apropiación privada de un recurso esencialmente público. La representación de la política en la Edad Media desde esta perspectiva analítica habría sido la de una formación social en la que el poder se ejerce arbitraria e ilegítimamente.

⁴⁵ Otto Brunner afirma la existencia en todo momento histórico de una articulación entre el poder como fuerza efectiva coactiva y un ordenamiento que busque la pacificación comunitaria. Para la aprehensión de esta dinámica transmitiría en cada formación histórica particular, este historiador propone un concepto de historia política estructural-constitucional –que supere los límites conceptuales de las disciplinas tradicionales de la historia legal, la historia constitucional y la historia política– basada en la intelección de la estructura de la acción medieval. En el caso de la Edad Media, las condiciones de la organización interna y el ejercicio del poder. Así, el modelo de ordenamiento político medieval que propone O. Brunner sitúa en el centro la idea de *Herrschaft* como tipología de vínculo que articula el modo y la forma de existir de la unidad política. Su noción de lo político como lo constitucional no sitúa en un lugar central a las relaciones antagónicas sino a la forma en que se legitiman y ordenan los poderes de mando y la obediencia. Es por ello por lo que el *Recht* como visión compartida de lo justo y lo fundado, el *Herrschaft* como vínculo recíproco y legítimo de ayuda y protección, el *Land* como comunidad de derecho y la *Faide* como recurso de resolución de conflictos en función de lo legítimo, son los lugares privilegiados de lo político en el medievo; los que articulan la constitución medieval. Brunner, O. *Land and Lordship*, op. cit. p. 110-112

cercana al tipo ideal aquí propuesto— solo se generaliza entre los siglos IX y XII, y con diferentes ritmos y grados de implantación según las regiones. Esta dinámica feudal, que se expondrá a continuación, estuvo fundada y marcada esencialmente por los procesos de conquista interna y externa que antes se han expuesto⁴⁶.

1.3.2. La feudalización en proceso.

Desde la caída del poder imperial romano y la emergencia de los reinos germánicos, la constitución del Imperio carolingio hubo de ser el intento más significativo de potestad pública con pretensiones de universalidad en Occidente. Precisamente, la instauración carolingia de una administración jurisdiccional y fiscal centralizada, así como una cultura religiosa normalizada, se apoyó en una alianza estratégica con la Iglesia romana, heredera de la administración romana. Carlomagno organizó el reino a través de un entramado de poderes subordinados al rey por relaciones de vasallaje y fidelidad que se instituían tras la prestación de un juramento. De este modo conformó una “red tupida de subordinaciones personales organizada verticalmente y en cuya pirámide estaba el rey, seguido de potestades territoriales importantes como marqueses y condes⁴⁷”.

A pesar de que esta administración imperial estuvo acotada territorialmente a Francia, los efectos de su desmembramiento y las huellas de su proyecto tuvieron repercusiones más allá de sus confines, afectado a gran parte de lo que en la actualidad denominamos Europa⁴⁸. La crisis de la potestad carolingia, sobre todo en la parte occidental del Imperio, dio lugar a una progresiva fragmentación de las competencias en justicia y fiscalidad como efecto de un proceso de “privatización” de los poderes anteriormente delegados por el poder carolingio —militares, fiscales, jurisdiccionales, etc.—. Esta circunstancia fomentó el proceso de señorialización por el que el campesinado se sometía a la potestad de un señor a cambio de la promesa de protección del castellano ante un escenario donde el pillaje devino práctica común y el usufructo de

⁴⁶ Guerreau, A. *El feudalismo*, op. cit., p. 220.

⁴⁷ Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 50.

⁴⁸ Un proceso que tuvo lugar en Francia durante el siglo XI, pero que se extiende por otros territorios como Inglaterra e Italia —a pesar, en este caso de la organización de las ciudades—. A Germania llegará más tarde puesto que las estructuras carolingias perviven hasta el siglo XII. Duby, G., *Guerreros y Campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500- 1200)*, Siglo XXI, Madrid, 1976, p. 199.

una tierra como tenencia. También los muchos caballeros se entregaron como vasallos a los cada vez más autónomos condes, duques y marqueses. Entonces comenzaba a cristalizar y generalizarse el *dominium* prototípico del feudalismo, al mismo tiempo que se dispara la dinámica antes descrita de conquista y colonización.

A partir del siglo VIII, se reforzó ampliamente la alianza con la Iglesia romana, ésta ahora fortalecida como suprema autoridad espiritual en la Cristiandad latina y, con la ayuda de los carolingios, pronto como potestad territorial. La Iglesia aportó a la organización carolingia un saber hacer administrativo y cultural que conservaba como legado de la organización administrativa y cultural romanas. Una de las improntas más significativas que la Iglesia tuvo en este periodo fue la introducción de la concepción canónica del matrimonio que forzó a las comunidades hacia mayores niveles de exogamia y al abandono de prácticas comunales cercanas a la endogamia. Una praxis que hubo de reforzar la homogeneización étnica de la población y, consecuentemente, debilitar el derecho fundado sobre la personalidad de la ley, sentando con ello las bases para una unificación territorial del reino. Cabe señalar que, a pesar de todo, mientras los reyes carolingios favorecieron la expansión del domino extenso y el ingreso de la aristocracia en cargos con poderes jurisdiccionales, el dominio señorial no llegó a establecerse como la forma generalizada del cultivo de la tierra, todavía quedó espacio para los pequeños propietarios libres⁴⁹.

La crisis de la administración carolingia, recrudecida por las segundas invasiones, se agravó definitivamente con la división tripartita del Imperio tras el tratado de Verdún (843). Ésta implicó una fragmentación de las potestades regias que se extenderá también por los distintos niveles de la administración carolingia cuando los poderes territoriales delegados –condes, duques, marqueses, etc.– se apropien de las prerrogativas que ejercían como cargos delegados de la autoridad central, tales como la dirección de milicias o la administración de la justicia⁵⁰. Ya inmersa en una crisis, la

⁴⁹ “Sin este amplio espacio de la pequeña propiedad libre, ni se entenderá el afán del señorío jurisdiccional por usar sus poderes públicos –paz y justicia– para usurpar más tierras o recursos fiscales, ni se entenderá la revolución de Cluny.” Villacañas, J.L., “Apéndices”, en *La formación de los reinos hispánicos*, Espasa Calpe, Madrid, 2012. Publicados en línea: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/respublica/hispana/DOC0013-JVB.pdf>, p.126. [última consulta: 1 de marzo de 2017].

⁵⁰ “Lo que hacen estos condes es sencillamente apropiarse de las funciones públicas jurisdiccionales que el rey les confiaba y así, junto a un dominio de tierras, elevan un señorío de jurisdicción: son los que dirigen el ejército, imponen la paz y hacen justicia. Por eso no se trata del viejo señorío, como Guy reconoce, sino de un señorío nuevo dotado de mando político y militar consciente, capaz de ocupar el espacio que ha dejado la inexistencia de un poder político central como el carolingio.” “Sin este amplio espacio de la pequeña propiedad libre, ni se entenderá el afán del señorío jurisdiccional por usar sus

potestad imperial carolingia hubo de hacer frente a las incursiones vikingas y magiares. Situación que coadyuvó a su hundimiento como autoridad central generando un clima propicio para la autonomización y privatización de los poderes delegados. Las atribuciones básicas de la potestad regia, como el mantenimiento de la paz y la administración de la justicia, pasaron a manos de condes y castellanos durante el siglo X mientras mantenían sus propiedades patrimoniales⁵¹. Éstos se constituyeron entonces como entidades autónomas de gobierno sobre un dominio territorial extenso y propio, que fue el resultado de la usurpación de las competencias jurisdiccionales y fiscales que detentaban en tanto que comisarios del antiguo poder imperial. Los nuevos dominios funcionaron además como resortes para la incautación de nuevas tierras y la extensión de las competencias jurisdiccionales sobre antiguos y nuevos dominios, obtenidos ya no por concesión regia. Aplicada a este proceso, la idea de privatización de atribuciones gubernativas públicas a pesar de que pueda resultar un anacronismo, resulta útil para expresar el proceso por el cual los poderes delegados de los reyes francos se convirtieron en señores autónomos, con competencias judiciales, legislativas y militares, además de propietarios patrimoniales. Al prescindir de un poder arbitral superior, la autonomía gubernativa de la que disfrutaron estos dominios territoriales por la incorporación a su patrimonio de competencias fiscales y jurisdiccionales propias, posibilitó la progresiva conformación de linajes aristocráticos y señoriales⁵².

Al igual que el Imperio se descompuso en reinos por herencia divisa, principados, condados y marquesados comenzaron a crear su propio sistema de vasallaje, que será la génesis de los poderes territoriales de lo que serán las monarquías feudales. En este marco se desintegran los derechos de mandar y castigar, así como de administrar la justicia y asegurar la paz, inscribiéndose en espacios territoriales progresivamente más reducidos. Aquí reside la singularidad que atraviesa la nueva época feudal: la generalización de la relación de *dominium* como un sometimiento dual de hombres y tierra establecido sobre un vínculo previo de los primeros con la segunda. En efecto, las relaciones de dependencia personal entre un hombre y su señor se erigían

poderes públicos –paz y justicia– para usurpar más tierras o recursos fiscales, ni se entenderá la revolución de Cluny.” Villacañas, J.L., “Apéndices”, en *La formación de los reinos hispánicos*, op. cit.

⁵¹ Duby, G., *Guerreros y Campesinos*, op. cit., pp. 202-203. “El feudalismo se caracteriza, en primer lugar, por la descomposición de la autoridad monárquica, y hemos visto que la impotencia de los reyes carolingios para contener las agresiones exteriores había acelerado, en el siglo IX, la dispersión de su poder.” Ibid., p. 202.

⁵² Cuando Carlos el Calvo reconoce la transmisión por herencia del beneficio o feudo a través del Capítular de Quierzy del año 877, sus vasallos aprovechan la situación para adueñarse de las tierras que administraban.

sobre una dimensión territorial previa que unía a las comunidades campesinas con la tierra y sobre una relación asimétrica en los derechos de posesión de la tierra y el poder jurisdiccional. La jerarquización se sostuvo entonces en una asimetría manifiesta en la capacidad efectiva del ejercicio de la fuerza que, frente a una violencia generalizada de pillaje y botín, llevó a los *pauperes* a someterse a la promesa de protección de los señores y castellanos. Este vínculo de subordinación abierta y directa se organizó sobre la noción de fidelidad, desplazando con ello los resquicios de una concepción de la organización política fundamentada en las virtudes cívicas grecorromanas⁵³.

Ante el retroceso de los lazos de fidelidad y una vez bloqueada la conquista territorial externa –principalmente entre los ríos Loira y el Rin– liderada por los carolingios hasta Ludovico Pío, la aristocracia se lanzó a la búsqueda de nuevas tierras dentro los límites regionales. La presión demográfica por el aumento de población y los límites del sistema de los grandes dominios fueron otros de los factores que contribuyeron a la expansión del dominio señorial mediante el asentamiento en tierras yermas o en aquéllas ocupadas por pequeños propietarios libres. Esta circunstancia permitió a la aristocracia reorganizarse temporalmente “sobre la base de la guerra interna a pequeña escala”⁵⁴, teniendo en cuenta que nada impedía ya a condes, abades y castellanos en el siglo XI transformar el estatuto de los pequeños propietarios libres en tenentes⁵⁵. La presión ejercida a través de las competencias militares y la administración de justicia unida a las prácticas extendidas de pillaje, favorecieron la extensión de las prerrogativas fiscales sobre los pequeños propietarios libres. Muchos de ellos se convirtieron en tenentes entregando sus tierras en propiedad a los señores, estatuto que obligaba al pago de una renta periódica –y, ocasionalmente, a la prestación de servicios en trabajo– a cambio de la promesa de protección militar, proceso al que se ha denominado como capitación.

La constitución de estos nuevos poderes territoriales se benefició de la condición de inseguridad y aislamiento de las comunidades rurales sobre las que la caballería ejercía el pillaje y los invasores realizaban sus incursiones extrayendo bienes en forma de botín de guerra⁵⁶. La inseguridad y el miedo frente a un posible ataque de invasores

⁵³ Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, op. cit., p. 51.

⁵⁴ Guerreau, A. *El feudalismo*, op. cit., p. 223.

⁵⁵ En especial, en el caso de los francos libres que habitaban tierras sobre la que los señores tenían jurisdicción, aunque no fueran tierras sobre las que ejercían un dominio jurisdiccional directo.

⁵⁶ “Pero es importante subrayar que la mutación se realiza en el momento mismo en que, en el interior de este medio campesino, se perdía poco a poco el recuerdo de las guerras de saqueo, periódicas y fructíferas, realizadas en otro tiempo por el conjunto de los hombres libres contra etnias extrañas.

condicionaron la formación de los vínculos feudales –vasalláticos y señoriales– en los que una de las partes ofrecía protección o *auxilium* militar a la otra –ya fuera el vasallo al señor o el castellano al campesino–, sobre todo durante la primera época feudal⁵⁷. La precariedad de las condiciones para la reproducción material de la vida empujó a los más débiles –*pauperes*– a ponerse bajo protección de los más poderosos –*potentes*–, a pesar de que su reverso fue el sometimiento personal a la obediencia señorial. La amenaza de la coacción arbitraria marcó esta época en su organización y mentalidad⁵⁸. La generalización del botín y el pillaje, así como los abusos militares y judiciales o la coacción extractiva que la clase guerrera ejercía sobre los *pauperes* –principalmente el campesinado rural– reflejan la magnitud de la crueldad desenfrenada. Frente a la carencia de una instancia pública de arbitrio y la veleidad de la justicia señorial, las comunidades campesinas desarrollaron formas de resistencia comunitarias mediante la apelación a los buenos usos o costumbres antiguas⁵⁹.

En estas circunstancias la obediencia a la autoridad regia entró en un periodo de crisis del que solo recuperaría a finales del siglo XII. Durante este tiempo el reconocimiento de su potestad estuvo circunscrito a competencias elementales e imprecisas, como por ejemplo la custodia de la salud espiritual de su pueblo y la protección de la fe cristiana. Unos cometidos que se materializaron en la participación de los reyes en guerras santas como las cruzadas de Ultramar –liderada por Roma– o mediante las fundaciones de monasterios e iglesias. También los reyes de este período se abrogaron la tarea de defender al reino de incursiones enemigas, liderando a su vez las conquistas territoriales hacia el exterior. Por esta razón, el rey pudo seguir presentándose como salvaguarda de la justicia y la paz en el interior del reino. Consiguientemente, este modelo de realeza figura un tipo de rey castigador –justiciero– y conquistador, que reprime la desobediencia y defiende su reino territorialmente. Un rey que, por ende, ni administra un reino ni gobierna a sus súbditos en contraposición al

Coincide con la instauración de una práctica nueva de la guerra y con el establecimiento de una nueva concepción de la paz.” Duby, G., *Guerreros y Campesinos*, op. cit., p. 204.

⁵⁷ “La violencia, en fin, estaba en las costumbres, porque medianamente capaces de reprimir su primer movimiento, poco sensibles, nerviosamente, al espectáculo del dolor, poco respetuosos de la vida, donde sólo veían un estado transitorio hacia la Eternidad, los hombres, además, eran muy inclinados a poner su punto de honor en el despliegue de la fuerza física, casi animal. ‘Todos los días’, escribe, hacia 1024 el obispo Burchard de Worms, ‘crímenes, a la manera de bestias (...)’” Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit., p. 427.

⁵⁸ Contraponiéndolo a la época moderna, la amenaza propiamente feudal hubo de recaer sobre “el destino individual” en tanto que afecta a los cuerpos y bienes personales, mientras que el peligro moderno recaería colectivamente sobre las naciones en armas o por rivalidades en competencia económica. *Ibid*, p. 427.

⁵⁹ Véase: Kern, F., *Derecho y Constitución en la Edad Media*, Kyrios, Valencia, 2013.

dominio señorial y, especialmente, a las prerrogativas jurisdiccionales que detentaron los señoríos banales. Como resultado de lo anterior, las competencias asociadas al modelo gubernativo durante la primera época feudal se han de buscar en otras instituciones como el señorío banal, la aldea o la incipiente parroquia. Mientras que a finales de la segunda época feudal el ejercicio de poder gubernativo también se encontrará en las nuevas instituciones como las hermandades y cofradías, las guildas, los concejos urbanos u hospitales eclesiásticos⁶⁰.

La precariedad de la realeza altomedieval, vinculada a la debilidad de las estructuras comunicativas o a la escasez de recursos monetarios, se vio agravada por la creación carolingia de una red jerárquica de vínculos de lealtad sobre los que ejercer su mando. Práctica que hacía de las escasas estructuras administrativas y jurisdiccionales potencialmente inestables y dependientes de la aristocracia. Todavía debilitaba más el poder del rey el modelo de herencia divisiva entre hermanos, que forzaba al reparto del dominio territorial en cada generación. Sólo el posterior patrimonialismo ligado a la primogenitura estuvo en condiciones de posibilitar la conformación de monarquías territoriales duraderas y fortalecidas. La conjunción entre el modelo de herencia divisiva y los poderes jurisdiccionales y de mando delegados a la aristocracia mediante un pacto de fidelidad personal con el rey —y no como funcionarios en un cargo— obligó a las monarquías feudales a hacer frente a continuas revueltas y rebeliones⁶¹. Cabe subrayar que aun a pesar de la flaqueza y las limitaciones efectivas de los reyes plenomedievales, en el imaginario de la época la realeza siguió siendo identificada como una autoridad de carácter público o universal.

1.3.3. Relación vasallática y parentesco cristiano.

Según la perspectiva de M. Bloch modelo feudal de ligazón personal basada en la fidelidad afectó tanto a las relaciones entre hombres de las denominadas clases superiores —aristocracia condal, príncipes y caballeros castellanos— como a las

⁶⁰ “Los mantenedores de una legislación de bienestar habían sido casi exclusivamente los poderes de más escaso radio de acción, extraños al feudalismo”. Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit., p. 424.

⁶¹ Fueron los reyes normandos, dentro del mundo de la cristiandad latina quienes desarrollaron un modelo “proto-estatal” basado racionalización y burocratización administrativa. En Sicilia y Apulia la administración normanda sirvió del legado las tradiciones legales y fiscales de sus predecesores bizantinos y musulmanes, así como de la herencia de un “funcionariado” ya formado en la gestión racionalizada y legal. Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 157.

establecidas entre éstos y las clases inferiores. Por su parte, el prototipo de vínculo instituido entre la aristocracia se expresó en una relación de vasallaje formalizada mediante la ceremonia de homenaje. Este ritual de fe consistía en una declaración jurada por la que se instauraba un compromiso recíproco de lealtad y protección que implica obligaciones mutuas de *auxilium* y *consilium*. En sus inicios tenía un carácter vitalicio que paulatinamente se convertirá en hereditario constituyendo así un dominio patrimonial ligado a un linaje aristocrático. En dicha ceremonia el vasallo se comprometía a asistir militarmente al señor –*auxilium*–, así como a realizar aportaciones económicas periódicas y otros servicios particulares como ir a su rescate si caía prisionero o aceptar un posible matrimonio con su hija. Además, el vasallo adquiría la obligación de asesorar al señor –*consilium*– en asambleas judiciales o en la administración de su dominio, entre otras. Como contrapartida, el señor podría ceder a su vasallo un dominio territorial con prerrogativas fiscales y jurisdiccionales sobre los hombres y las tierras trabajadas por éstos o, también, disponía de la opción de acoger a los vasallos en la reserva señorial o espacio domésticos encargándose directamente de su manutención. En el siglo XI se extendieron las relaciones feudo-vasalláticas hasta tal punto que hubieron de crearse formas de vasallaje complejas y diversas que, en ocasiones, respondían a particularidades locales o regionales. Por ejemplo, algunos vasallos podían serlo de otro vasallo, o un hombre podía llegar a ser vasallo de muchos señores, un caso que por su extensión dio lugar a la diferenciación de dos tipos de homenajes, uno ligo –el prioritario en caso de conflicto de lealtades– y otro secundario.

Las consecuencias y pautas que regulaban el quebrantamiento del pacto vasallático ilustran elocuentemente las implicaciones normativas –jurídicas y morales al mismo tiempo– de la concepción de la lealtad medieval. El incumplimiento del pacto de fidelidad se entendía como un acto de felonía que anulaba las obligaciones mutuas por la ruptura de la lealtad. En caso de que la violación proviniera del vasallo, el señor podría confiscar su feudo, mientras que en el caso contrario el vasallo se desnaturalizaría deviniendo un *defi* que podía desafiar al señor. El hecho de que la infracción del pacto tuviese como efecto la desnaturalización del vasallo da prueba de la conexión interna que une al dominio territorial con la dominación sobre los hombres durante este periodo. Ante la deslealtad señorial, el vasallo deviene al mismo tiempo un rival, estando en condiciones normativas para comenzar un enfrentamiento directo y retar al su antiguo señor, y un hombre desnaturalizado, que expresa su desvinculación con el territorio en tanto que éste implica la lealtad al señor y no simplemente una

relación basada en el hábitat. En este sentido, el *dominium* feudal conforma un espacio social en el que el dominio sobre la tierra y el sometimiento entre los hombres se presenta indisociable, que lo distingue tanto del sistema dominical romano como de los lazos de parentela de matriz germánica⁶².

Tipológicamente el vasallaje fue la forma de subordinación personal propia de los estratos sociales superiores, los cuales se distinguían antropológica y políticamente por su carácter guerrero, así como por estar en condiciones de ejercer el mando sobre otros hombres. Con respecto a la idea de clase dominante o aristocrática, ésta emerge desde una perspectiva sistémica⁶³ cuyo objeto lo constituyen las condiciones necesarias para la reproducción del conjunto de los dominios particulares del sistema feudal. Desde esta óptica, la clase existiría como categoría analítica eficaz para explicar la dinámica medieval incluso a pesar del localismo o particularismo propio de la relación feudal y que vislumbra cualquier mirada antropológica. Lo que significa que la clase social dominante --o aristocracia-- ha de caracterizarse porque subsiste gracias al producto del trabajo ajeno mediante la dominación jurisdiccional y fiscal sobre la clase inferior. Desde este punto de vista, la aristocracia feudal medieval no se definiría única y esencialmente por su carácter y función guerrera, al igual que el campesinado no se definiría por la actividad de labrar la tierra. A esta diferenciación funcional y cultural, la mirada sistémica añade la que emerge de la intelección del posicionamiento relativo y

⁶² Si bien la génesis del simbolismo ceremonial puede remontarse al mundo germánico, su institucionalización y nuevo sentido se asientan en la etapa carolingia. La preocupación por determinar una esencia originaria del vasallaje, que caracterizó a la historiografía tradicional del siglo XIX, tuvo como efecto una despreocupación o desatención del sentido y funcionamiento específico de la época feudal. Esta búsqueda de los orígenes se vio guiada por el deseo de establecer una relación histórico-esencial entre su contemporaneidad y las civilizaciones pasadas; un afán genético que oscilaba principalmente entre la grandiosidad administrativa de Roma y armonía de la comunidad germánica. La dificultad epistemológica y metodológica que supone valorar el efecto de los aportes de ambas civilizaciones, germana y romana, en la conformación del vasallaje feudal sumada a la carencia de fuentes de las comunidades “calladas” –carentes casi de producción escrita que nos llegue como reminiscencias del pasado– que fueron las tribus germánicas antes de constituirse en reinos, han demostrado de este empeño ser una tarea intelectual insoluble. Pero sobre todo, el acento analítico que recayó sobre los orígenes resultó problemático al obstaculizar la comprensión de la particularidad del vasallaje en el nuevo horizonte conceptual del feudalismo plenomedieval. M. Bloch fue uno de los primeros en advertir de este impasse: “No caigamos en el error de buscar al vasallaje ni a las instituciones feudales una filiación étnica particular, de encerrarnos, una vez más, en el famoso dilema: Roma o 'los bosques de Germania'. Hay que dejar estos juegos a las edades que, con menos conocimientos que nosotros acerca del poder creador de la evolución, pudieron creen con Boulainvilliers, que la nobleza del siglo XVII descendía, casi por completo de los guerreros francos, o interpretar con Guizot la Revolución Francesa como un desquite de los galorromanos. Por este camino, los antiguos fisiólogos imaginaban en la esperma un homúnculo completamente formado. Las lecciones del vocabulario feudal son, sin embargo, bien claras.” Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit., p. 164.

⁶³ Una perspectiva propia del medievalismo marxista, pero que pronto fue asumida por la mayor parte del medievalismo. Cfr. Wickham, C., “Memorias del subdesarrollo: ¿Qué ha hecho el marxismo por la historia medieval, y qué puede hacer aún?”, en *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, núm. 41, 2009, pp. 85-100.

tendencial de estos grupos en relación a la producción, apropiación y distribución de la riqueza social. Teniendo en cuenta la posición relativa que ocupan las aristocracias medievales frente al campesinado, la idea de clase dominante modeliza el fenómeno sistemático de apropiación de parte del excedente de producción de la clase campesina y de ejercicio del poder de mando -jurisdiccional y fiscal-. En este sentido, las clases emergen de una relación, tendencial y estructurante, de explotación económica y dominación política. La superioridad de la clase aristocrática en el ejercicio de la coacción jurisdiccional y militar no solo favoreció la búsqueda campesina de protección en un señor particular, sino que propició el aumento de la presión fiscal en el conjunto de los señoríos. Globalmente, la supremacía militar efectiva de la aristocracia, esto es, la capacidad para imponer por la fuerza el mando y la jurisdicción, posibilitaba la apropiación de parte de la producción campesina la cual constituía el sustento y la riqueza de la clase guerrera. Sobre la base de la explotación feudal se habrían construido catedrales, iglesias, castillos o palacios, tanto como se habrían llevado a cabo guerras y cruzadas. Y, a pesar de que ésta requiere de la reproducción de una dominación abierta y directa sobre los labradores, por su parte, la existencia de una clase campesina extensa era indispensable e insustituible por la concreción de su saber para el cultivo de la tierra y otros servicios que conformaban el sustento y ostento de la aristocracia. Dicha circunstancia estaba sobre la base de las relaciones de fuerza que operaban en la interacción entre las clases.

Desde esta perspectiva global resulta más evidente la contraposición entre el carácter abierto, directo y personal de la dominación feudal y el tipo de dominación capitalista efectuada en esferas de acción relativamente autónomas –o que se presentan como tales a la acción individual–. En el ámbito económico la explotación capitalista se definirá como el beneficio que el propietario de los medios de producción –o empresa en la que invierte el capital inicial– obtendría gracias al valor producido por la fuerza de trabajo en el proceso de producción. Un beneficio que se realizaría en términos monetarios en la esfera de la circulación al vender las mercancías en el mercado –valorizadas como efecto del valor añadido por los obreros al inicialmente invertido en el proceso de trabajo–. Empero, la relación entre el trabajador y el capitalista tendría lugar a través de contratos libremente suscritos, mediante los que el segundo adquiere legalmente la fuerza de trabajo del primero. Razón por la cual la explotación capitalista no se sustenta modélicamente sobre una dominación abierta o un poder jurisdiccional privado, sino que el trabajador es un ciudadano libre sujeto a la jurisdicción pública y,

en este sentido, se vincula al capitalista formalmente a través de transacciones mercantiles libres –más allá de que la circunstancia de no ser poseedor de medios de producción o disponer de otras formas de acceso a la riqueza social le fueren a signar voluntariamente un contrato laboral–. En contraposición, la apropiación feudal del excedente por el señor –mediante el pago de una renta– se presentaba a la clase productora en la inmediatez de la relación, hecho que no implica de suyo que la representación del vínculo en la época se figurase en términos de opresión o coacción; antes bien, todo indica que también las ideas de reciprocidad, lealtad y protección la que daba sentido a la relación señorial.

Sería un error analítico entender que todas las formas de aquiescencia campesina que las fuentes documentan en la relación señorial es un mero efecto del éxito sugestivo de la ideología dominante o la amenaza coercitiva. Incluso asumiendo una asimetría entre las clases o una valoración sobre la injusticia histórica, es conveniente hacer frente a que el *dominium* feudal era una forma de dominación tradicional particular sostenía por un tipo de legitimidad particular. En esta idea de la existencia de un ordenamiento medieval normado –legitimado y legalizado simultáneamente– ha insistido O. Brunner a través del estudio de la semántica histórica –o historia conceptual– y de los condicionantes de la acción medieval. Aunque se le pueda criticar una falta de perspectiva sistémica que arroje luz sobre las condiciones estructurales para la reproducción de una diferencia sociológica de clases –aunque no siempre antropológica por el localismo de la lógica y las identidades de los vínculos señoriales–, se ha de reconocer el momento de verdad que aporta sobre el funcionamiento de la dominación señorial durante la Edad Media. Incluso a pesar de la superioridad militar de la aristocracia señorial, según el vocabulario de la época, existieron praxis y representaciones por las que se demandaba u obtenía la obediencia los subordinados en las relaciones de dependencia señoriales. Las motivaciones que éstos encontraran permiten explicar la reproducción de la acción obediente sin la necesidad del uso efectivo de la fuerza o la coacción jurídica, esto es, el consentimiento del mando y el mandato hubo de fundamentarse en cierta validez subjetivamente atribuída a la autoridad que lo expedía. En particular, la legitimidad de la dominación señorial durante la época altomedieval –y bajomedieval en los dominios del Imperio germánico– la constituye según O. Brunner la reciprocidad en la relación de intercambio de fidelidad por protección y salvaguarda; mientras que el consentimiento estaría fundamentado en la particular concepción del Derecho medieval.

La fidelidad crearía un vínculo de buena fe y lealtad entre el señor y su sujeto, por el que se instituyen los límites a la obediencia materializada en el acto de homenaje por el que se reconoce el *dominium* señorial –jurando ser leal– y se determinan las condiciones morales y legales del vínculo. Desde esta perspectiva la fidelidad –o *fides*– medieval instituye de hecho y de derecho una dominación consentida en la que se intercambian recíprocamente derechos y obligaciones no meramente económicos. Mientras que el señor se compromete a garantizar protección y salvaguardia –*dominium quoad protectione*–; el campesino le corresponde con el ofrecimiento de ayuda y consejo (*auxilium y consilium*). El vínculo se presenta como una relación de conveniencia para ambas partes, muy diferente a la representación de R. Hilton en la que la idea de ayuda se interpreta como un eufemismo que encubre la realidad de la relación coercitiva. Por contra, desde esta perspectiva, la legitimidad del *dominium* señorial ha de comprenderse en el marco de intelección de Derecho medieval, el cual abarca tanto el derecho positivo como el ideal de lo justo⁶⁴. Es en este vocabulario en el que se expresan las fuentes que tratan de las relaciones de mando-obediencia o de la acción “política”, y del cual se ha de deducir la legitimidad de muchas formas de *dominium* señorial.

Antropológicamente, la clase feudal dominante la componían miembros de la aristocracia laica y eclesiástica tales como reyes, duques, condes, castellanos, abades u obispos. El sustento y la riqueza necesarias para mantener su estatus militar, jurisdiccional y eclesiástico, además del uso ostentoso de la riqueza en formas de adorno y cultura, la adquirirían del trabajo ajeno mediante diferentes formas de fiscalidad. Las cuales oscilaban entre el pago de una parte de la renta obtenida del cultivo de la tierra en posesión efectiva por el campesinado y los servicios en trabajo prestados en las tierras de la reserva señorial –tales como la construcción de castillos, murallas, caminos, o reparaciones varias–. De hecho, hubieron de coexistir diversas formas de dominio señorial, desde los mantenidos en la reserva señorial a las explotaciones campesinas agrupadas en torno a la corte dominical del señor. En el último caso, el señor recibía del campesinado rentas en especie –y en menor medida en moneda– que serían parte de lo producido en las explotaciones particulares, a las que se añadía la posibilidad de que el señor solicitara ayuda en forma de trabajo o también

⁶⁴ En esta línea, la noción medieval de Justicia no distinguiría entre el deber, la valoración particular y las normas vigentes, englobando tanto la justicia divina como la plasmación efectiva de lo justo en normas accesibles a los hombres.

remuneraciones por el uso de propiedades dominicales como molinos y hornos o el pago de tasas por delitos cometidos⁶⁵. Lo que esta circunstancia indica es que en la mayoría de los casos la aristocracia estaba en posesión de la tierra como dominio, mientras que la tenencia usufructuaria y efectiva de la tierra cultivable y los medios de subsistencia recaía sobre el campesinado. La historiografía marxista inglesa consideraba que esta relación de fuerza entre ambas clases condicionaba las tendencias en las formas de presión y resistencia –negociación y conflicto– entre ambas clases en torno al trabajo y la tierra⁶⁶. Específicamente, mientras la clase dominante trataba de afianzar su dominio jurisdiccional sobre la tierra y sus usufructuarios, el campesinado se resistía a la presión fiscal gracias al conocimiento concreto del trabajo agropecuario, así como a la apelación a derechos antiguos y comunitarios sobre el acceso y aprovechamiento de ríos, prados y bosques.

A raíz del hundimiento del Imperio Romano, debido a la carencia de una administración fortalecida y con una jerarquía de mando organizada, las nuevas clases dirigentes –mezcla de jefes germanos y patrones romanos– carecían de medios institucionales para ejercer su mando. El recurso a la fuerza arbitraria devino la solución generalizada por la que estos dirigentes encontraron la forma de defender sus bienes y asegurarse los medios de subsistencia. La guerra no sólo devendrá la trama de la vida cotidiana de estos jefes, sino que sobre ella constituirá su poder de mando⁶⁷. Ante la precariedad institucional debida al desplome de los ejércitos romanos y los cargos gubernativos de matriz pública, los mandatarios consolidaron su mando recurriendo al reclutamiento de hombres cercanos, análogamente al modo en que los jefes de guerra germánicos se servían del grupo de guerreros domésticos próximos o de la parentela. Ya durante el dominio de los reyes merovingios en la Galia el modelo del infante había desplazado a la figura del jinete, resultando en la profesionalización del guerrero. Ese fue el punto de llegada de una evolución paulatina que comenzó en la época merovingia con el empleo de séquitos armados privados tanto en la guardia del rey como en la constituida por súbditos próximos a duques y condes. Esto ocurre al mismo tiempo que se generaliza el empleo del término *vassu* o vasallos para referirse a los guerreros a servicio de un señor –de origen celta y no romano, pero latinizado en su integración–.

⁶⁵ Los campesinos del señor además del pago de censos de sus explotaciones “constituían, además, para éste una serena de mano de obra, a falta de la cual estos campos habrían estado condenados a quedar baldíos”. Bloch, M. *La sociedad feudal*, op. cit. p. 253.

⁶⁶ Hilton, R, *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, op. cit., p. 26.

⁶⁷ Bloch, M. *La sociedad feudal*, op. cit. p. 167.

Durante la época merovingia este término hacía referencia únicamente al hombre vinculado directamente al rey por un pacto de fidelidad que intercambiaba auxilio militar a cambio del desempeño de las funciones jurisdiccionales o fiscales que le hubieran sido encomendadas.

De acuerdo con Le Goff, la instauración y generalización del vínculo vasallático fue favorecida por la potestad carolingia, en cierto modo, como forma de controlar la administración de la justicia y la guerra⁶⁸. Con ello se conformó un entramado piramidal de relaciones de dependencia personal en la que los dirigentes carolingios se situaban en la cúspide. Paradójicamente, los reyes carolingios aspiraron a la reconstrucción de una potestad pública, pero su efecto imprevisto -tras su caída- fue la caída definitiva de los resquicios de autoridad central que ampararon.⁶⁹ En cierto modo, la crisis carolingia no estuvo causada tanto por una incapacidad para disponer de un aparato administrativo fuerte y el control de la guerra, sino por la malograda relación con la aristocracia feudal al constituirse sobre una subordinación directa y personal al rey como señor. La red jerárquica de relaciones de dependencia directa encabezada por el rey, seguido inmediatamente por sus los vasallos, quiénes disfrutaban de su protección mientras le proveían de tropas, hacía a la realeza débil en el largo plazo. Paulatinamente, el modelo de vínculo vasallático se extendió entre los grupos aristocráticos- eclesiásticos y laicos tales como condes, abades, duques y obispos, mientras que con el desmoronamiento del Imperio carolingio estas relaciones de protección se desvincularon del control de la potestad carolingia.

El vasallaje carolingio dotó a la aristocracia de medios militares y de recursos materiales para ejercer un dominio sobre hombres y tierras que les proveía de poder de mando y jurisdicción, medios de subsistencia y de ostentación. La encomienda feudal era dominio territorial productivo porque debía procurar al vasallo una renta proveniente de la explotación de tierra, la cual se obtenía a través de una fiscalidad impuesta al trabajo de hombres sobre los que también se ejercía un poder de mando y jurisdicción –con diferentes prerrogativas y competencias según regiones y tipos de feudo o señorío–. Si bien esta forma de remuneración hubo de ser la más extendida e institucionalizada, también el vasallaje establecía en ocasiones la manutención de los

⁶⁸ Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, op. cit., 1999, p. 50

⁶⁹ La gestación definitiva del vasallaje habría tenido lugar durante el hundimiento estado carolingio caracterizado por un largo período de disturbios; un “estado de guerra permanente que vivió Europa a partir de este momento –invasiones, luchas intestinas–, más que nunca el hombre buscaba un jefe y los jefes buscaban hombres. Pero la extensión de las relaciones de protección dejó de hacerse en provecho de los reyes. Los homenajes privados van a multiplicarse.” Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit. p. 176.

vasallos por domiciliación en el domicilio señorial. No habiendo sido excluyentes entre ellas, sí estuvieron diferenciadas como instituciones; el vasallo doméstico disfrutaba de menos independencia que el enfeudado, pero también de mayor protección por su cercanía con el señor⁷⁰.

La generalización de la dotación de un dominio territorial como remuneración hizo que el término de *Lehn*, que refería a un bien mueble hasta el siglo X, acabara por designar la tierra entregada mediante vasallaje. La nueva realidad del feudo como dominio condujo a un desplazamiento semántico por el que términos como feudo⁷¹ y *Lehn* se referirían ya no a bienes concretos, sino a diversos ordenamientos que a partir de la época modernas entendemos como económico, jurídico, político e incluso ecológico. En este sentido, no sería posible la comprensión de las relaciones de vasallaje en su complejidad únicamente a través de la idea de explotación o apropiación económica de una renta. Se ha de tener en cuenta que la relación vasallática en la que se producía la cesión de un feudo implicaba simultáneamente una forma de dominio amplia que englobaba aspectos como la prestación del servicio militar, la jurisdicción sobre el territorio y sus hombres, la potestad de mando o el ordenamiento normativo en torno a la idea de fidelidad. En este sentido, si bien la dimensión “económica” —o de subsistencia material— del feudo en tanto que tenencia-salario es central para explicar la reproducción del sistema feudal, por otra parte, esta forma de remuneración disponía de un carácter cualitativamente distinto de las formas de acceso a la riqueza que se dan en el capitalismo moderno, tales como el salario, la renta o el beneficio empresarial⁷².

⁷⁰ Según *La sociedad feudal*, las enfeudaciones no sólo surgieron como dotaciones de tierra de arriba abajo, también, al contrario. El vasallo habría entregado suelo en la primar edad feudal al señor, para que luego este se lo diera en condición de feudo mediado por el vasallaje. Lo que se explicaría por la seguridad que en la época significaba estar bajo la protección de un señor. Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit. p. 186.

⁷¹ La palabra feudo en un principio tenía un significado económico, como “*beneficio*” o “*Lehn*”. Se refería a un salario, en concreto, denotaba un “bien concedido a cambio, fundamentalmente, no de obligaciones de pagar (...) sino de obligaciones de hacer.” (Ibíd., p 183) Tempranamente su empleo no se reducía a la tierra entregada al vasallo en las relaciones de vasallaje de las clases superiores; este cambio semántico ocurriría paulatinamente, para M. Bloch, como manifestación de la cristalización de la nobleza como clase de hecho y de derecho. “Una institución, en su origen de alcance muy general, que, poco a poco se transformó en institución de clase, fue la curva del feudo, como del vasallaje y de muchas otras formas jurídicas en los tiempos feudales. Era lógico que, a la larga, para el sentimiento común, resultara molesto el tener que designar así, con un mismo nombre a unos bienes que, de extensión y de naturaleza profundamente distintas, estaban detentados por hombres de condiciones sociales tan opuestas como un insignificante alcalde de aldea, un cocinero, un guerrero, que era a su vez señor de muchos campesinos, un conde o un duque.” Ibíd., p. 183.

⁷² “Además, conviene no engañarse acerca de la noción de producción, y de recordar en particular que hay que evitar reducirla al simple proceso de trabajo. Los análisis de Jacques Le Goff han demostrado que incluso cuando se efectúa esa reducción, tal noción de trabajo, como la entendemos actualmente, no existía en la época feudal: se podría llegar así fácilmente a una conclusión paralela a la concerniente al

Si, desde una perspectiva sistémica, la riqueza para el sustento y ostentación de la clase aristocrática dependía de su capacidad para ejercer una mayor presión fiscal – apropiación de mayor cantidad del excedente de cultivo campesino y de su trabajo–, por otra parte esta relación asimétrica no se sostenía meramente por coacción.⁷³ Con todo, había límites establecidos sobre las concepciones del Derecho y la lealtad medieval y sostenidos en la correlación de fuerzas anteriormente mencionada. Los labriegos eran necesarios para el cultivo de la tierra no únicamente como fuerza de trabajo, sino porque sobre la clase campesina recaía la exclusividad del conocimiento sobre agropecuario. El campesinado era autónomo de facto en el cultivo de la tierra, en la posesión de aperos de labranza, en las faenas de recolección y caza o en la explotación de bosques y elaboración del alimento y el vestido. La extensión de un vocabulario feudal en la época que integraba ideas como orden natural, lealtad o derecho divino, manifiesta la concepción de un fundamento trascendente que legitimaba el ordenamiento y pone de manifiesto la ambivalencia y complejidad de este vínculo. De estos señores y vasallos, los labriegos detentaban el derecho a ser procurados con la tierra necesaria para la manutención, así como a ser protegidos ante la arbitrariedad y la violencia de otros castellanos⁷⁴.

Una de las transformaciones vinculadas al vasallaje feudal, importante por su trascendencia en la futura conformación de la nobleza europea, será la paulatina cristalización de la transmisión hereditaria del feudo-tenencia. El reconocimiento de que el *dominium* vinculado al feudo podía transmitirse a un descendiente del mismo linaje contribuyó a la transformación de la aristocracia feudal en nobleza. Las prerrogativas jurisdiccionales y dominio territorial sobre la tierra y los hombres quedaron de este

dominium: la estricta oposición señores/campesinos carece de pertinencia, y en todo caso no sería esa oposición la que nos daría la clave de la dinámica del sistema por sí sola; solamente tiene sentido – capital, es cierto– en el seno de un conjunto material mucho más amplio, cuyo movimiento (aumento de complejidad, incremento de la división técnica y geográfica del trabajo) fue relativamente lento, y se encontró más directamente relacionado con las reorganizaciones en el seno de los grupos dirigentes o entre grupos espaciales que a ese constante antagonismo que aparece más bien como telón de fondo o como un dato si no permanente, en cualquier caso poco modificable en el seno del sistema. Hay que buscar una lógica social global y dejar de imaginar, por ejemplo, que la variación de una tasa de extracción permitiría explicar cualquier evolución del sistema feudal”. Duby, G., *Guerreros y Campesinos*, op. cit., pp. 228-229.

⁷³ R. Hilton considera que la relación de dependencia con el señor podría concebirse en términos de reciprocidad en los inicios de la época feudal debido a la probable búsqueda de protección de los campesinos; pero que, una vez que se consolida, el vínculo sería más acertado caracterizarlo como explotación –económica– por coacción –política–.

⁷⁴ “But however deep the chasm between courtly culture and peasant life, lord and peasant depended on each other in their daily lives. This dependence, this mutual bond of protection and aid, even prevailed over the countless conflicts that inevitably erupted between them”. Brunner, O., *Land and Lordship*, op.cit. p. 288.

modo adscritas a un grupo familiar constituyendo un patrimonio familiar y favoreciendo la idea de linaje⁷⁵. En un principio la tenencia feudal entregada por el señor al vasallo prescribía al término de la vida de una de las partes y la relación vasallática debía renovarse con otro aspirante. El hecho que la tenencia-feudo fuera un derecho caduco obstaculizaba la apropiación patrimonial del territorio y las jurisdiccionales a él asociadas, limitando la conformación de patrimonios dinámicos o asociados a un linaje⁷⁶.

Fue precisamente durante el periodo de desmembramiento del Imperio carolingio cuando paulatinamente el feudo devino hereditario y se conformaron patrimonios feudales pertenecientes a un linaje, a una clase nobiliaria cuyo acceso estará limitado a la descendencia. Es en este sentido que la génesis de la nobleza hereditaria – como clase aristocrática de acceso por linaje– estuvo vinculada a la apropiación de privilegios jurídicos que antiguamente constituyeron prerrogativas delegadas desde la administración central carolingia. Momento a partir del cual los derechos feudales comenzaron a ser reconocidos como sucesorios. Para entender la dimensión social de este patrimonialismo nobiliario es preciso recordar que la tenencia-feudo incluía el poder de mando, derechos fiscales, como tasaciones sobre el uso de molinos u hornos, potestad sobre la movilidad y matrimonio de los siervos, etc., y no sólo el pago de una renta en bienes o especies. En los casos en los que los señores vasallos directos del rey habían ostentado cargos delegados de la potestad regia, sus competencias condales o ducales pasaban también su descendencia directa entrando a formar parte del patrimonio familiar⁷⁷.

⁷⁵ “Ya en los tiempos del Imperio carolingio se empezó a conceder honores a todos los beneficios de los vasallos reales, a los que su papel en el Estado colocaba tan cerca de los funcionarios propiamente dichos. La palabra acabó siendo un simple sinónimo de feudo, bajo la reserva de que en ciertos países al menos – tales como la Inglaterra Normanda–, se tendió a limitar su empleo a los feudos más extensos y dotados de importantes poderes de mando. Paralelamente, las tierras afectadas a la remuneración del oficio, por una desviación más grave fueron ellas mismas calificadas de feudo o beneficio. (...) pero desde hacía mucho tiempo el lenguaje corriente no se preocupaba por estas sutilezas: lo que dominaba beneficio o feudo era la carga entera, fuente indivisible de poder y riqueza.” Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit. p. 208.

⁷⁶ “A partir del sustento de la comunidad doméstica, se fue desarrollando desde muy temprano para los funcionarios patrimoniales con hogar propio la provisión de sus necesidades por medio de una ‘prebenda’ o de un ‘feudo’”. Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 2002, p. 776.

⁷⁷ “Que, además, el donatario fuese por este hecho juez y jefe de guerra no comportaba nada que lo diferenciase, en suma, sino por el grado, de muchos detentadores de simples beneficios, pues estos llevaban consigo, en su mayor parte, el ejercicio de derechos señoriales. Quedaba la revocabilidad. A medida que la realeza, a partir de Luis el Piadoso, fue debilitándose, este principio, la salvaguardia de la autoridad central, se hizo de aplicación cada vez más difícil. Pues los condes, renovando las mismas costumbres que habían sido las de la aristocracia en el momento de la decadencia de la dinastía merovingia, trabajaron con éxito creciente para transformarse en potentados territoriales, enraizados sólidamente en el suelo”. Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit., p. 207.

El afianzamiento en el siglo XII del modelo patrimonial nobiliario –vinculado al linaje y al *dominium*– se reforzó con los cambios en las estructuras de parentesco y en la concepción de la familia que introduce la idea del matrimonio canónico cristiano⁷⁸. Durante la alta Edad Media entre la clase guerrera se había extendido la costumbre germánica de establecer vínculos de lealtad y apoyo entre la parentela –la *sippe* germánica– conformada no necesariamente mediante los lazos sanguíneos. Este modelo de afiliación agnaticia horizontal confería mayor preeminencia a la relación con los allegados que con los antepasados. Paulatinamente se fue asentando otro sentido de la afiliación a través de la influencia de la concepción de la familia cristiana constituida, esta sí, como resultado de los lazos sanguíneos y del matrimonio monógamo, indisoluble y legítimo sólo a partir de un alto grado de consanguinidad. Esta influencia suponía un paso hacia la cristalización del modelo de filiación familiar horizontal y cognaticia –parentesco natural–, que une a la persona con sus ancestros y la liga a un linaje. En cierto modo, la extensión del sistema de parentesco cognaticio y vertical fue favorecida por los reyes carolingios en el ejercicio de su mando dado que debilitaron la organización de la parentela y los lazos comunitarios que connexionaban las comunidades rurales. Estas formas de pertenencia y afinidad suponían una amenaza a los vínculos constituidos entre el rey y la aristocracia mediante el juramento⁷⁹. La mezcla del modelo de matrimonio cristiano canónico con la costumbre germánica de transmitir bienes y mando fraccionándolo entre los parientes elegidos, dio lugar a la práctica de la dividir la herencia entre los descendientes directos. Cabe observar que parte de ésta era reservaba como donación a la Iglesia.

Consecuentemente, todos estos factores suponían la fragmentación del dominio territorial y la disminución del patrimonio laico aristocrático. Una merma que fue compensada, en cierto modo, mediante la conquista territorial tanto en el interior como en las periferias y en el exterior de la cristiandad latina. Por otro lado, la mengua que supusieron las donaciones fue compensada con estrategias para la obtención de concesiones compensatorias de la Iglesia mediante la integración de parientes en monasterios y obispos. A los pequeños propietarios libres también hubo de afectarles esta forma de división por herencia dado que, mientras que vieron reducidas sus

⁷⁸ También con las donaciones piadosas.

⁷⁹ Los principios vasalláticos y parenterales que sostenían la administración carolingia podrían verse amenazados por las formas de cohesión de las comunidades rurales. A los reyes carolingios les era conveniente debilitar el antiguo linaje aristocrático –sanguíneos– frente al sistema de parentesco agnaticio sobre el que constituyeron su red de lealtades. Bois, G. *La revolución del año mil*, Crítica, Barcelona, 2015.

propiedades, la cantidad de renta per capita que debían ofrecer al señor no disminuía. Esta intensificación de la presión fiscal fue uno de los factores que forzó a los pequeños propietarios libres a ofrecerse como tenentes a castellanos –puesto que la fiscalidad les afectaba cuando sus tierras estaban sometidas a dominios jurisdiccionales de grandes señores– o a la búsqueda de tierras baldías y territorios francos donde establecer nuevos asentamientos. En efecto, una de las salidas que encontraron tanto la aristocracia como el campesinado fue la roturación de nuevas tierras o la migración hacia tierras por colonización o conquista territorial. Se hacen evidentes en este punto las conexiones entre la crisis de la administración carolingia, la modificación del modelo de parentesco y herencia y la expansión territorial de la cristiandad. Finalmente, se debería puntualizar que dichos factores tuvieron como efecto el *encuadramiento* o inserción de poblaciones en las relaciones de *dominiun* feudales y la estructuración territorial –estandarizada– de espacios sociales francos o yermos dentro de los límites de la cristiandad⁸⁰. Es en este sentido que la relación feudal –señorial y vasallática– formó parte de la dinámica de colonización y conquista medieval.

Retomando el hilo de la herencia divisa y la constitución del patrimonio familiar, se debe añadir un paso más en el proceso de formación de los linajes nobiliarios. Hubo de ser la consolidación de la idea de primogenitura lo que reforzase la extensión del dominio territorial familiar al garantizar la continuidad del patrimonio familiar mediante una línea de herencia y sucesión masculina en exclusividad del primer hijo varón. Así la concepción de linaje nobiliario hubo de ligarse a la existencia de un patrimonio familiar cuya línea de hereditaria la constituían los lazos sanguíneos verticales y masculinos. En un primer momento, esto ocurre mediante la restricción de la posibilidad de contraer matrimonio legítimo únicamente al primer hijo, forzando a los demás hijos varones a engrosar las filas del alto clero o monasterios. Por su parte, la herencia de las hijas hembras se identificará con una dote matrimonial que se cede al marido en compensación por el matrimonio. Como resultado, las mujeres quedan excluidas del usufructo familiar de bienes muebles al mismo tiempo que se las excluye de los derechos sobre los bienes raíces. Todos estos factores supusieron no sólo que el feudo deviniese hereditario, sino que el dominio señorial quedase vinculado a un linaje constituido sobre un modelo de parentesco vertical, cognaticio y patrilinial. Dicho

⁸⁰ De forma análoga a como ocurrió con la administración parroquial o con el ordenamiento establecido por la orden de Cluny –también con una dimensión feudal señorial–. Estos dos modos de encuadramiento poblaciones y organización del espacio comunitario serán tratado en el siguiente capítulo.

prototipo constituye la base sobre la que en el siglo XII la aristocracia “hundió más profundamente sus raíces en sus bases territoriales”⁸¹, que expande más allá de Galia.

1.3.4. Servidumbre y libertad

La generalización de la sujeción personal y la subordinación directa dio lugar a la emergencia de nuevas formas en la condición personal, que desde una mirada antropológica hubieron de condicionar la experiencia cotidiana de muchos campesinos y pequeños artesanos. Es preciso reconocer que, en efecto, las particularidades estatutarias que los sujetaban al dominio señorial fueron múltiples y regionalmente variables, manifestándose en una variedad terminológica regional y una variabilidad de términos semánticamente similares. No obstante, por su utilidad analítica, interesa señalar que la mayoría de estos estatutos oscilan entre los extremos binómicos de la condición libre y no-libre. Una constatación que se comprende desde una perspectiva general que descubre un proceso de señorialización extenso, en el sentido en que la conformación del dominio feudal y la heredabilidad de las tenencias supuso la instauración de formas de sujeción cada vez más igualadas bajo la condición de la servidumbre, a pesar de sus particularidades locales. El señorío, en un sentido amplio, constituyó para las comunidades aldeanas la unidad espacial básica en la que se desarrollaba la vida cotidiana y la interacción de ambas clases⁸².

En lo concerniente a la especificidad del señorío feudal se ha de señalar que, como forma de explotación económica de un dominio territorial, el señorío tiene una existencia anterior a la época feudal, así como una mayor continuidad en el tiempo. Esto significa que la apropiación de rentas y de trabajo directo por parte del señor o *dominus* había tenido lugar ya en el Bajo Imperio romano y en algunos pueblos germánicos. Lo que esto confirma sobre el modelo de señorío medieval es que su especificidad no reside en el aspecto “económico”. A pesar de que es cierto que el señorío feudal resulta, en primer lugar y en cierto modo, del proceso de conquista territorial y apropiación de potestades jurisdiccionales durante la primera época feudal –entre los siglos IX yXI–,

⁸¹ Duby, G., *Guerreros y Campesinos*, op. cit., p. 217.

⁸² Para R. Hilton el señorío es la unidad donde se encuentran las “dos clases frente a frente”, “donde ocurre la coerción”, un espacio “santificado por la costumbre”, “legitimado jurídicamente por las formas de dependencia” y foco de la “extracción y concentración del excedente”. Hilton, R., *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, op. cit., pp. 79-82.

también lo es que se consolida sobre el fundamento de un vínculo personal entre el señor y el súbdito -o siervo- en detrimento del vínculo primordialmente territorial anterior. Este desplazamiento o unión del dominio territorial y el gubernativo es el que otorgará su impronta específica al señorío feudal en la segunda etapa del feudalismo⁸³. Se trata de un proceso contemporáneo a la emergencia del imaginario feudal que diferenciaba una clase guerrera y nobiliaria -hereditaria y de derecho- de otra sierva y labradora, cuya condición servil también devendrá hereditaria y de derecho⁸⁴. Efecto de este proceso será la progresiva homogeneización de lo que habían sido formas de dominio territorial dispares -y condiciones personales distintas que oscilaban entre la esclavitud o los poseedores francos- a partir de la generalización de la condición servil y el dominio señorial territorial y jurisdiccional. Esta estandarización de la condición personal bajo la forma de la servidumbre afectó a los anteriores modos de tenencia o dominación como pudieron ser las reminiscencias de la esclavitud antigua, los colonos libres -legado del bajo Imperio romano- o los modos germánicos de las regiones de Sajonia, entre los ríos Rin y Elba.

Es preciso insistir en que la escasez de fuentes -vinculadas al escaso desarrollo de una cultura escrita germánica- dificulta ciertamente la caracterización de los dominios y tenencias en la alta Edad Media. En esta época, para los pueblos célticos y germánicos en tierras de Escandinavia o en Sajonia no parece haber existido una institución señorial ordenada. Lo que sí que se cree que aconteció fue una transformación paulatina de los regalos tradicionales entregados al jefe del poblado -o clan- en censos que anunciaban el desarrollo de un tipo de fiscalidad institucionalizada y regulada. Lo que todavía presenta más dificultades es la posibilidad de aprehender una distinción clara entre las condiciones de liberto, esclavo o colono libre. O bien se trata de una limitación historiográfico-epistemológica en relación a la escasez de fuentes escritas o bien puede interpretarse como un indicio de que no funcionaba notoriamente una distinción en el campesinado entre aquéllos dependientes de los señoríos y los poseedores de alodios.

⁸³ El incremento del poder señorial de la primera a la segunda edad feudal se explica por la carencia de instituciones gubernativas centralizadas. Los señores habrían aumentado su poder sobre el campesinado a través del poder de mando o *Ban*, de la introducción de la talla y de la heredabilidad del vínculo. A los cuales se añadían a la renta y los siervos de trabajo anteriores.

⁸⁴ Cfr. Duby, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid, 1992.

La situación anterior contrasta con la que se vivió en las regiones que habían estado bajo el antiguo Imperio romano –como la Galia–⁸⁵, donde la caracterización de la condición personal se presenta algo más inteligible. La distinción entre tipos de tenencia de la tierra o dominio sobre la tierra se vinculaba a las diferentes formas de sujeción entre los hombres, como indica la tipología de *mansos* identificada: serviles, ingenuos y libres. Sea como fueren las diferentes formas de dominio durante la alta Edad Media, el proceso de *señorialización* parece haber afectado a todas, transformándolas progresivamente en señoríos feudales entre los siglos X y XII; y con ello homogeneizando las distintas condiciones de sujeción personal bajo la forma de servidumbre⁸⁶. El reverso de este proceso fue la desaparición de las particularidades regionales en la organización de las relaciones de dominio sobre la tierra y entre los hombres, así como la ecología en relación a la explotación agropecuaria. En este sentido, el proceso de señorialización propiamente feudal es uno de los factores fundamentales que condicionaron la formación de Europa, puesto que formó parte de la dinámica de conquista y colonización por exportación de réplicas organizativas e institucionales que tuvo lugar tras la crisis del mundo imperial carolingio. Ambas regiones anteriormente mencionadas –las de mayor matriz germánica y las que habían estado en la órbita de influencia directa de la administración romana– se vieron sometidas a la generalización del dominio señorial. El señorío, que emergió desde la estructura administrativa del estado franco en la denominada primera época feudal, hubo de expandirse durante la segunda época por toda la Cristiandad medieval. La forma señorial de dominio jurisdiccional sobre hombres y tierras se consolidó así como prototipo de dominación en la cristiandad latina –esta vez sin el impulso del poder regio–.

La extensión de esta forma de gobierno “privada”, pero que simultáneamente detenta poderes jurisdiccionales propios de una autoridad “pública” –de ahí la dificultad del empleo dicotomía moderna y al mismo su uso inevitable en el análisis–, tuvo lugar tanto por la imposición por la fuerza de la conquista como también por una colonización

⁸⁵ No existe una línea de continuidad entre el viejo sistema dominical romano y el viejo sistema señorial, pues la forma señorial feudal –específicamente el poder del *ban*– constituye una novedad como forma de apropiación de prerrogativas escindidas de la autoridad regia.

⁸⁶ “Lo primero podía obedecer a que la explotación en sí fuera más intensiva o bien a que fueran más los campesinos explotados, como por ejemplo cuando la aristocracia terrateniente creció a expensas del campesinado independiente (un proceso bien documentado en Francia, Italia y Alemania durante el siglo IX; España durante el siglo X y nuevamente Francia durante el siglo XI)”. Wickham, C., “Fuerzas productivas y lógica económica del modo de producción feudal”, en *Sociedades precapitalistas*, vol.1, num.2, 2012, p. 14.

cultural mediante la cual las élites locales adoptaban por emulación las formas de dominio señorial feudal o el campesinado se sometía “voluntariamente” a los nuevos señores colonos, por ejemplo a los nuevos monasterios fundados por la orden de Cluny o a los caballeros francos. La dirección del proceso de conquista y ósmosis cultural vinculado a la señorialización partió de la cuenca del Rin hacia territorios de Italia, Alemania, la Francia meridional, las Islas Británicas y la Península Ibérica. A pesar de las diferencias regionales, la tendencia que atraviesa esta dinámica fue la traslación de esta forma del señorío con la migración de la aristocracia franca, laica y eclesiástica. En tanto que no se trataba meramente de un modo particular de explotación agropecuaria, sino que implicaba un modelo de vínculo personal de sujeción con el señor, junto con esta migración franca se trasladaron también las representaciones culturales que daban sentido al señorío. Como ya se ha mencionado, las propias aristocracias indígenas emularon y asimilaron hábitos y modos de la aristocracia franca. Ahora se entiende mejor la conceptualización de estos procesos como conquista y colonización en tanto que, en cierto modo, el impulso emergió en la búsqueda de soluciones a la crisis que afectaba a los dominios carolingios, pero se expandió mucho más allá de éstos.

Durante la alta Edad Media no habría existido de forma generalizada el señorío feudal como *dominium* territorial y al mismo tiempo gobierno personal sobre los hombres; más bien coexistieron formas de dominación territorial, lazos de lealtad hacia la parentela o reminiscencias de la esclavitud antigua. Por ende, la emergencia de la servidumbre feudal hubo de alterar igualmente las concepciones y regímenes de la condición personal. En los reinos bárbaros occidentales altomedievales era posible diferenciar dos tipos de estatuto personal. En el caso franco, por ejemplo, estarían los denominados *servi* u hombres de un amo de derecho —que surgieron a partir de la antigua condición de los esclavos romanos— y el *populus francorum* —el pueblo franco—. Este último habría estado compuesto por los hombres libres, caracterizados por oposición a la condición de esclavitud y no por su identificación con una clase o una élite aristocrática particular. Desde una perspectiva tipológica, la servidumbre feudal podría considerarse como el resultado de la progresiva equiparación efectiva de ambas condiciones. Ciertamente, esta idea genética no hace justicia a la complejidad de la formación efectiva de las condiciones serviles en los diferentes contextos regionales,

tanto de hecho como de derecho. Sin embargo, este esbozo general nos aproxima a un modelo idea de genealogía de la servidumbre medieval ⁸⁷.

En realidad, en los inicios de la alta Edad Media el estatuto de los nuevos *coloni* se conformó adoptando cláusulas propias de los antiguos esclavos –tras ser liberados–, de los hombres libres independientes y de los viejos *coloni*. Una modificación estatutaria que tuvo lugar en el contexto del desmoronamiento de las condiciones socio-jurídicas del Imperio romano. En lo concerniente a los esclavos, muchos de ellos fueron liberados deviniendo jurídicamente hombres libres, mientras que de facto se hicieron dependientes de su señor al obtener fracciones de tierras en usufructo procedentes de la parcelación de los antiguos latifundios –convertidos muchos en mansos ingenuos–. En el caso de los colonos libres –o pequeños propietarios de alodios–, paradójicamente vieron su estatus degradado a la condición de servidumbre como resultado de la cesión de sus alodios a un señor y su posterior retorno en forma de tenencia⁸⁸. En este sentido, tanto las manumisiones de esclavos convertidos ahora en tenentes de mansos y las encomiendas de colonos, ambas circunstancias contribuyeron a la paulatina equiparación de las formas de subordinación a los dominios territoriales de grandes terratenientes. El hecho que esta igualación fuese de facto y no siempre de derecho hace que el vocabulario de las fuentes sobre los estatutos personales resulte ambiguo e impenetrable para figurarse las condiciones reales de sujeción personal entre los hombres.

Aún con esta dificultad, es posible distinguir de forma tipológica dos formas de dominio-tenencia que convivieron durante la primera época feudal: el sistema dominical⁸⁹ y el señorío banal. La síntesis evolutiva de ambos supuso una

⁸⁷ La similitud progresiva con la esclavitud romana en cuanto a la imposición de la heredabilidad y las competencias del poder de mando no implica que los siervos fueran necesariamente los descendientes de los antiguos esclavos. Por el contrario, la especificidad del señorío propiamente feudal ha de reconocerse no en sus orígenes sino en el proceso de formación, la naturaleza del vínculo y el propio contexto político. En este sentido, la servidumbre tiene también semejanzas con la clientela de los pueblos germánicos, sobre todo, en lo que atañe a la noción de protección. Bloch, M., *La sociedad feudal*, op. cit. p. 275.

⁸⁸ “Durante la Temprana y Alta Edad Media existió un número considerable de esos pequeños productores organizados que poseían sus tierras y que estaban sujetos a la jurisdicción de los reyes y sus delegados. Estas explotaciones recibieron el nombre de alodios y fueron estudiadas por los más importantes medievalistas que se ha ocupado de la sociedad rural (A. Dopsch, M. Bloch, R. Boutruche, G. Duby, etc.). La absorción de estos alodios (o de estas comunidades de aldea) fue uno de los más importantes procesos que configuran la estructuración de las formaciones feudales. (...) Nosotros pensamos que ellas forman parte de la formación economicosocial feudal, que representan una forma subordinada (o secundaria) de la misma, pero que son, por lo tanto, parte de ella.”. Pastor, R., *Resistencia y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal*, op. cit., p 9.

⁸⁹ Sobre el grado de extensión del gran dominio señorial hay un debate historiográfico, mientras que P. Toubert sostiene que éste estuvo poco extendido, dominio poco extendido y A. Dopsch considera que su

generalización del segundo a expensas del detrimento del primero. Hasta el siglo XI, el dominio dominical hubo de ser la hegemónica de dominio territorial, caracterizada por aunar la explotación directa –a través del trabajo de los campesinos en la reserva señorial– con la explotación indirecta proveniente de las rentas abonadas por el campesinado que trabaja los diferentes tipos de mansos en tenencia. En este sentido, el sistema dominical se sostenía en buena medida mediante las prestaciones de servicios en trabajo directamente en las tierras de la reserva señorial. Ahora bien, entre los siglos X y XIII, y debido al aumento de población y la introducción de mejoras técnicas, importantes fracciones de las reservas dominicales fueron convertidos en mansos. Esta fragmentación de la tierra de cultivo usufrutuada por familias campesinas en tenencia acrecentó la presión fiscal ejercida sobre ellas, visto que las cantidades requeridas no disminuían en proporción a la segmentación parcelaria. En paralelo a esta evolución hubo de desarrollarse el señorío banal, el cual constituye una de las formas de dominación representativas del feudalismo medieval a causa de que incorpora poderes jurisdiccionales que, por sus competencias sobre la vida campesina, lo convierten en un tipo de gobierno señorial⁹⁰. Esta forma de señorío vinculaba al campesino con el señor en tanto que hombre de otro hombre al disponer sobre él una jurisdicción privativa por derecho que extendía su mando sobre cuestiones como el matrimonio, la posibilidad de abandonar la tierra o migrar, las formas de herencia o las transacciones de compra-venta. Esta forma “privada” de sujeción del hombre al señor caracterizada por un poder de mando discrecional –la potestad banal– podría bien haber derivado de la desintegración de las potestades delegadas del imperio carolingio tras su descomposición. De suerte que las inmunidades y prerrogativas que detentaban condes, marqueses y duques de forma privativa, pero como potestades concedidas por los reyes carolingios a los que estaban sometidos, pasarían a formar parte de su patrimonio⁹¹.

Tal y como se ha explicado, ante la escasez de tierras y trabajo propiciada por la fragmentación de los dominios por la herencia divisa y el aumento demográfico, la clase aristocrática franca se vio en la necesidad de conquistar nuevos dominios y mano de obra para proveerse de medios de vida, así como de aumentar la presión fiscal sobre el campesinado. Esta situación, agravada por la práctica caballeresca del pillaje, condujo a

hegemonía era notable frente a la tierra en manos de pequeños propietarios libres.. Tourbert, P, *Europa en su primer crecimiento: de Carlomagno al año mil*, Valencia, Universitat de València, 2006, pp. 48-51.

⁹⁰ Hilton, R., *Conflicto de clases*, op. cit. p. 58.

⁹¹ Esto significó el paso de la práctica militar generalizada a la especialización funcional en la guerra por parte de la clase dominante.

la población campesina a niveles altos de inseguridad y precariedad en la supervivencia material. Más todavía porque el campesinado no podía recurrir a las antiguas formas de ordenamiento social como la solidaridad de linaje o la autoridad pública, ambas ya en retroceso. Ante tal desamparo, muchos propietarios libres se vieron forzados a buscar orden en la jurisdicción que ofrecerían condes, marqueses, duques o castellanos, así como una garantía de seguridad bajo su protección militar. Amplios sectores del campesinado cedieron a los señores tierras que luego tomarían como tenencias –en analogía a lo que ocurrió con algunos feudos– perdiendo su condición de libres y quedando sometidos al señor en condición de servidumbre.

Pero el prototipo de condición servil no se caracterizó únicamente por la capitación sino también y, sobre todo, por la heredabilidad del estatuto. Mientras la capitación va extendiéndose en el siglo IX –a diferentes ritmos regionales– por imposición del pago de una renta, junto a ella se prolongan poderes de mando por sujeción hereditaria. Que la condición servil fuese hereditaria significaba que el siervo estaba obligado a aceptar no solo el pago de una renta y la prestación de servicios de trabajo, sino también el someterse a las disposiciones y decisiones señoriales concernientes, por ejemplo, a la posibilidad de abandonar el señorío o migrar, de ingresar en el clero o de contraer matrimonio legítimo. Era precisamente la heredabilidad lo que singularizaba la servidumbre convirtiéndola en rúbrica de inferioridad, de displicencia y sumisión. En este punto puede reconocerse la especificidad de la concepción de la libertad medieval –y no de la realidad del no oprimido– y su alteridad con respecto a la noción de libertad moderna. Estar sometido –sujeto– a un señor no era antítesis de la condición libre y, sin embargo, sí que lo era la incapacidad para elegirlo voluntariamente –tanto el estatuto como al señor-. Este será uno de los rasgos que comenzará a marcar la diferencia entre las clases: la libertad quedará identificada como propiedad específica de la aristocracia. Por ejemplo, el vasallo era figurado como hombre libre en tanto que el homenaje feudal no era hereditario, incluso a pesar de la relación de vasallaje le sometía a un señor. Mientras que la condición hereditaria de la servidumbre portaba un carácter servil al mismo tiempo que se presentaba como *cuasi natural*.

A pesar de que el estatus jurídico de los colonos no era equiparable al de los siervos, parte de la tradición historiográfica ha equiparado su estatus real con el de los siervos a causa de su similitud cuando no disponían de libertad de movimiento, ni derecho a alienar las tierras o bienes muebles, ni posibilidad de recurrir a un tribunal

que no fuera el de su señor⁹². Esta tendencia hacia la *señorialización* de las relaciones de dependencia personal comenzará pronto a atravesar a la mayoría del campesinado. No obstante, los términos jurídicos de las fuentes se muestran ambiguos y confusos para comprender las diferencias de hecho entre las distintas condiciones de sujeción personal⁹³. A lo que hay que añadir que los derechos y obligaciones de las partes implicadas se decidieron sobre la particularidad de la correlación de fuerzas en cada señorío. En este sentido, las normas⁹⁴ que hubieron de regular los vínculos señoriales oscilaban entre contratos explícitos de sujeción personal –ocasionalmente imprecisos– y las costumbres de la tierra previamente establecidas. Es más, es preciso tener en consideración que la costumbre nos es conocida tan sólo porque fue puesta por escrito por los señores durante el período carolingio y posteriormente en otras regiones. Esta puesta por escrito de la norma –la costumbre– era una tecnología o dispositivo de poder novedoso puesto que no responde meramente a una economía administrativa como mera técnica de retención memorística. La proliferación de documentación escrita –de cartularios y archivos– donde se anotaban las prerrogativas y propiedades señoriales así como los deberes y rentas campesinas forma parte de las estrategias aristocracias en los conflictos con los subordinados. Al igual que éstos apelaron a la costumbre –a la tradición– en sus prácticas de resistencia a la presión fiscal o el abuso señorial. A causa de ello, debemos sospechar de la voluntariedad de los contratos que muestra la documentación, o al menos considerarla en relación a la forzosidad de los condicionantes campesinos. Baste con el ejemplo de la voluntaria cesión de alodios por parte de los pequeños propietarios libres para obtenerlos luego en tenencia. ¿Qué motivó o qué forzó a una gran cantidad de hombres francos a entregar sus tierras a los señores para convertirse en siervos o dependientes de un señor?⁹⁵. La respuesta ya ha sido expuesta: la conjunción de la violencia aristocrática endémica y la apropiación –patrimonialización– de los poderes jurisdiccionales y demandando ante la crisis de los reyes

⁹² Esto no quiere decir que todos los dependientes libres estuvieran sometidos a una legislación tan restrictiva: algunos sí tenían permitido la migración o la enajenación de bienes.

⁹³ Unas condiciones similares sobre la tenencia de la tierra podían estar adscritas a una categoría jurídica sobre la condición personal dispar entre las distintas regiones, dentro de la oposición básica de libres y no libres. Por ejemplo, en Francia los *villanos* no fueron considerados serviles en el siglo XIII mientras sí lo habrían sido los *villeins* ingleses.

⁹⁴ Una relación de fuerzas que, por otra parte, no se expresa como conflicto abierto –mediante el uso de la fuerza o pleitos jurídicos– puesto que hay factores que favorecieron la aquiescencia del campesinado.

⁹⁵ Muchas veces la cesión de alodios no dejó su impronta en documentos escritos, pero los historiadores han identificado esta transacción tomando como evidencia el resultado.

carolingios⁹⁶. “En realidad, las más evidentes brutalidades como los contratos más sinceros y espontáneos, denunciaban la acción de una misma causa profunda: la debilidad de los campesinos independientes”⁹⁷. Durante los siglos los siglos X y XI, el modo en que las tenencias independientes se incorporaron a los señoríos fue a través de una violencia sin disimulo. La hipótesis que se plantea es que la vida de un campesino sin señor no debía de ser fácil en un contexto de pillaje y vandalismo, incluso si perteneciera a la categoría jurídica de los libres tendría difícil la supervivencia. ¿No estamos ante una violencia estructural?

1.4. La impronta ecológica.

Como no podía ser de otro modo, durante este periodo hubieron de surgir simultáneamente nuevas técnicas de aprovechamiento agropecuario, los modos de obtención de recursos o la diferenciación profesional basada en tareas agrícolas, artesanas y ganaderas. La imagen de la mutación del paisaje por motivo del aumento de las roturaciones para el cultivo de cereal ilustra la dimensión de estas transformaciones vinculadas a la emergencia de una incipiente economía agraria. Hay que tener en cuenta que el aumento de la producción de grano favoreció el desarrollo de mercados sobre los que se sustentará ulteriormente la incipiente civilización urbana, en primer lugar, en el noroeste europeo⁹⁸. Los factores hasta aquí expuestos constituyen las determinaciones de esta mutación ecológica vinculada al surgimiento de una nueva economía agraria.

En efecto, la fragmentación del patrimonio aristocrático –por la división de la herencia entre hermanos– junto con el aumento demográfico, contribuyeron a la intensificación de la producción agrícola a principios del siglo XI. Por ejemplo, la multiplicación del número de mansos en usufructo de familias de siervos y colonos en detrimento de la tierra explotada directamente como reserva señorial tuvo como efecto el aumento de la producción –a causa de la suma del incremento de mano de obra y de terreno destinado a cultivo cerealístico–. Otro factor que influyó sobre el rendimiento agropecuario y la extensión de las explotaciones fue la amenaza que suponía para la

⁹⁶ El acaparamiento de los poderes jurisdiccionales dispuso a las comunidades campesinas a la merced del tribunal señorial. “Los abusos de los amos no tenían más contrapesos –con frecuencia, muy eficaces– que la maravillosa capacidad de inercia de la masa rural y el desorden de sus propias administraciones”. Bloch, M, *La sociedad feudal*, op. cit., p. 260.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁹⁸ Moore, R., *La primera revolución europea*, op.cit., p. 55.

aristocracia el fraccionamiento del patrimonio familiar, conduciendo a sus descendientes a contiendas continuas por apropiarse de los dominios territoriales. Consecuentemente, durante dicho proceso de señorialización incrementó la presión fiscal sobre la clase productora en forma de aumento de la renta extraída o de la mano de obra empleada –capacitación–.

A esta situación se han de añadir las nuevas “necesidades” que desarrolló la aristocracia en su encuentro con la cultura de las élites mediterráneas, cuyos hábitos y modos de vida se caracterizaban por una mayor propensión al lujo o la inclinación hacia los objetos suntuarios y la ornamentación. La tendencia aristocrática a la emulación de las elites bizantinas y árabes surgió del contacto entre las élites aristocráticas, laico-guerreas y eclesiástico-sacerdotales, en la expansión franca hacia el mediterráneo durante los siglos XI y XII. Una expansión geográfica que estuvo motivada por la búsqueda de nuevos dominios territoriales sobre los que extender la capacitación⁹⁹. En el encuentro con este ambiente mediterráneo, la aristocracia de proveniencia franca desarrolló un gusto por la suntuosidad y el refinamiento que pronto emularían los descendientes de los rudos guerreros de la Galia y Germania, convertidos en señores y jueces de paz. La nueva aristocracia feudal, ahora más cosmopolita, comenzará a instalarse en cortes y palacios, a edificar catedrales majestuosas y palacios episcopales, para cuya construcción hubo de movilizar una cantidad considerable de recursos materiales y humanos, como por ejemplo artesanos especializados en el trabajo del metal, la piedra o la decoración. Se puede aprehender entonces una embrionaria división del trabajo y especialización productiva que, ligada también al aumento de la actividad comercial, dará lugar a nuevos mercados y oficios en torno a núcleos urbanos, principalmente, entre los ríos Sena y Rin.

Al contrario de lo que a priori o intuitivamente se podría pensar, el desarrollo de la época feudal no supuso un caos endémico que imposibilitara cualquier forma de planificación productiva u obstaculizara cualquier cálculo sobre la acción “social” y

⁹⁹ “La fascinación ejercida sobre los aristócratas de la Alta Edad Media por los modelos de la Antigüedad romana fue sustituida por la atracción de los recuerdos, de las maravillas que contaban, después de haber conquistado Barbastro o Toledo, Palermo o Bari, los aventureros de España y de Italia meridional o, de su paso por Constantinopla o Antioquía, los peregrinos de Tierra Santa. Estos recuerdos creaban en la mentalidad señorial el deseo agudizado sin cesar de desprenderse de su rusticidad, de alcanzar el tipo de vida que llevaban los habitantes de las ciudades del sur. (...) En estas reuniones mundanas se difundían los modelos ejemplares del comportamiento nobiliario y se exhibían las riquezas traídas de Oriente. Hasta en lo más profundo de la Europa salvaje los príncipes eslavos soñaban con imitar las maneras de los príncipes de Germania, quienes recibían constantemente, desde Galia e Italia, nuevos estímulos para refinarse. De esta forma se avivaba en todas partes la propensión al lujo” Duby, G., *Guerreros y campesinos*, op. cit. pp. 221-222.

“política” –a pesar incluso de la fragmentación de las competencias jurisdiccionales–. La organización del régimen feudal en las regiones donde se asienta prontamente instauró una forma de ordenamiento normativo que, al dificultar la práctica continua del pillaje y la guerra, permitió una suerte de pacificación en el interior de estas regiones –incluso si se fundamentaba en una violencia originaria y latente¹⁰⁰. En el marco de este nuevo orden, donde la conquista interna se vio limitada, el incremento de los medios para la reproducción vital de la aristocracia hubo de recaer ante todo sobre el acrecentamiento de los ingresos obtenidos en las explotaciones señoriales¹⁰¹. Algunos historiadores, como G. Duby, han considerado dicho aumento de la presión fiscal como la causa del desarrollo de la idea de productividad –ligada a la preocupación práctica por el aumento de la producción–, circunstancias que estarían en la génesis del ulterior avance urbano y comercial¹⁰².

Si bien el impulso hacia una mayor productividad de las explotaciones agropecuarias provino de la presión aristocrática –la extracción acrecentada del excedente durante el proceso de señorialización– para comprobar sus efectos ecológicos la mirada ha de dirigirse al universo campesino y de los pequeños artesanos. Eran estas comunidades las que controlaban directamente y casi exclusivamente los procesos y técnicas de producción. Desde estos espacios domésticos y aldeanos se llevaron a cabo las roturaciones de nuevas tierras, la construcción de molinos y nuevos arados o el desarrollo de técnicas de canalización del agua, así como las innovaciones en la labranza por empleo de animales de tiro como el caballo. Efectivamente, tal y como la historiografía económica y el marxismo han puesto de manifiesto, no estamos ante transformaciones tecnológicas sustanciales, pero sí ante cambios importantes porque afectaron tanto al modelo productivo como a la ecología¹⁰³. Baste con imaginarse los

¹⁰⁰ Cuando hablamos de pacificación y ordenamiento no estamos obviando que estos se fundamentaban en una violencia originaria y potencial, sino que el nuevo régimen de organización jurisdiccional y fiscal posibilitaba a los actores del momento planificar sus acciones y predecir posibles efectos en un horizonte a medio plazo. Únicamente se comprende esto sobre el horizonte anterior de la guerra endémica.

¹⁰¹ No obstante, el reverso de la pacificación feudal interna, fue el desplazamiento de la violencia conquistadora y las prácticas de pillaje y botín hacia las fronteras de la cristiandad latina.

¹⁰² “Por esta causa, el deseo de aumentar los beneficios de la explotación señorial suscitó poco a poco en el ánimo de los señores y de sus agentes la intención de «mejorar» (*meliorare*, la palabra latina, se repite constantemente en los documentos de la época) el rendimiento de los campesinos que les estaban sometidos, bien favoreciendo el aumento de la población rural, bien poniendo a los trabajadores en condiciones de ampliar sus capacidades de producción. Más o menos consciente, más o menos contrarrestada por otros impulsos y por la misma debilidad de actitudes mentales todavía muy primitivas, esta intención estimuló, en el marco del feudalismo, la búsqueda de un movimiento de progreso”. Duby, G., *Guerreros y campesinos*, op. cit. p. 224.

¹⁰³ “Al investigar los historiadores en detalle la evolución de los asentamientos, ha podido verse con mayor claridad que, a pesar de las poblaciones de nueva planta creadas durante el periodo de la expansión

efectos que provocó la descomunal ampliación de las zonas de cultivo mediante una extensa roturación de bosques, prados y tierras yermas. Hay que considerar además que no supuso simplemente el incremento de la superficie destinada al sembrado, sino igualmente la cerealización de la producción. El incremento de la agricultura extensiva de cereal se llevó a cabo mediante un intenso trabajo de roturación de terrenos yermos, así como parques y bosques, pero la expansión de la tierra para cultivo implicó además el desarrollo de técnicas de agricultura intensiva. Sirva como ilustración el sistema de rotación trienal -surgido en el norte de Europa y expandiéndose pronto hacia otras regiones- que ofreció un mayor control sobre los tiempos de cosecha y barbecho. A ello contribuyó también la implementación de nuevas formas de irrigación y canalización del agua para hacer de los terrenos secos aprovechables para el cultivo o el empleo del caballo como animal de tiro. La contraparte de este proceso fue la progresiva merma de bosques –especialmente entre siglos X y XIII–, prados y tierras de pastoreo, los cuales habían constituido en los siglos anteriores las principales fuentes de alimento, pasto y combustible de las comunidades rurales. Se trata de un cambio sustancial en los modos de subsistencia y hábitat, al que además se debe añadir el incremento de las restricciones señoriales impuestas sobre los accesos a molinos y hornos, a canteras y salinas o a bosques y tierras de pastoreo¹⁰⁴. Lugares que tradicionalmente habían sido de uso o fabricación comunitaria y que comenzarán a estar significados por el modo de vida aristocrática, tal y como ocurrió con la caza y el monte.

Otro reverso de la cerealización del cultivo y la roturación de tierras fue la paulatina orientación de la cosecha hacia el mercado, por lo que la idea de producción podría pronto permutar la de recolección de la siembra¹⁰⁵. El incremento de la actividad comercial vinculada a los productos agrícolas indica que el rendimiento de los nuevos cultivos, en términos globales, superaba la cantidad necesaria para la reproducción del

demográfica comprendido entre los siglos XI y XII, el modelo básico estaba ya configurado hacía tiempo, pero no en la época romana, como cabría suponer, sino en la preromana Edad del Hierro e incluso a finales de la Edad del Bronce. Tal afirmación ha podido documentarse sobre una base arqueológica. La misma supone que las últimas comunidades prehistóricas de Europa, a pesar de ser de dimensiones reducidas, eran sedentarias más que nómadas y vivían del cultivo de los cereales, al tiempo que apacentaban los rebaños y recogían los frutos de las extensas regiones del bosque”. Hilton, R., *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés en 1381*, Siglo XXI, Madrid, 1978, p. 28.

¹⁰⁴ Pastor, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal*, op. cit., pp. 47-52.

¹⁰⁵ Moore, R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 58-59.

sustento del campesinado, la alta aristocracia y sus vasallos¹⁰⁶. Prueba de ello es que, en las regiones del noroeste de Europa pioneras en esta tendencia mercantil, fue notoria la creciente división del trabajo y la especialización profesional vinculada a la incipiente urbanización. La producción agrícola rural debía suministrar entonces el sustento – alimento, energía, materias primas, etc.– para el cada vez mayor número de población urbana –diferenciada del campesinado y la aristocracia rural– compuesta por nuevos profesionales, antiguos artesanos, campesinos inmigrantes, clero episcopal o comerciantes y peregrinos. Al hablar de la nueva economía agraria se hace referencia a la emergencia de un modelo en el que parte de la producción agropecuaria está ligada – aunque no sea un factor determinante– a un mercado de cereal cuyo fin es el abastecimiento de nuevos profesionales –efecto de la división del trabajo–, al menos a una escala regional inexistente durante la alta Edad Media. El decurso de este proceso conducirá a la existencia, en el siglo XII, de un número creciente de palacios, cortes, centros monásticos y sedes episcopales para abastecer, así como a la conformación de un mapa más complejo de rutas comerciales terrestres y marítimas auspiciadas por el incremento en el comercio textil y de mercancías ornamentales.

La relevancia de estas transformaciones se evidencia al contrastar la incipiente economía agrícola con el modelo ecológico de la alta Edad Media, periodo en el que las actividades vinculadas a la supervivencia estaban orientadas básicamente a la subsistencia. Las variaciones regionales en los modos de abastecimiento y manutención durante el periodo plenomedieval responden, principalmente, a la diversidad de los ecosistemas en los que se desarrollan. En términos globales fueron pocos los lugares donde prosperó una agricultura intensiva y un intercambio mercantil que sobrepasase ampliamente el espacio aldeano¹⁰⁷. Por contra, la actividad agropecuaria basada en la subsistencia podía suponer una mayor diversificación de labores y alimentos. Buena

¹⁰⁶ Hay indicios para pensar –a pesar de la escasa documentación para épocas anteriores que dificultan la comparación– que entre los siglos IX y XI hubo un incremento en la intensificación agrícola en los señoríos vinculado a su salida mercantil; principalmente en el norte de Francia y la región de Renania desde el siglo IX, pero difundiéndose hacia el sur de Alemania y norte de Italia y llegando en el siglo X hasta Inglaterra. La producción intensiva para el mercado –sobrepasando el producto necesario para la subsistencia– parece haber ocurrido en paralelo al fortalecimiento del poder señorial. Los nexos entre ambos procesos lo constituyen tanto el incremento de la demanda aristocrática –de bienes y cereales– como la nueva tendencia a imponer rentas en forma monetaria. Circunstancia que hubo de forzar al campesinado a participar del intercambio mercantil. Sin llegar a alcanzar los niveles del siglo XIII, en el periodo anterior sí es posible percibir un incremento en la especialización económica y el comercio, vinculado en algunas regiones de Europa a procesos de urbanización y presencia de cierto trabajo asalariado –trabajo retribuido–. Esta incipiente dinámica monetaria, salarial, comercial y urbana, estaba dentro del marco del feudalismo, sin rebasar especificidad organizativa.

¹⁰⁷ Wickham, C., “Fuerzas productivas y lógica económica del modo de producción feudal”, op. cit., pp. 18-20.

parte de la manutención de las comunidades altomedievales provenía de la caza y la recolección en la mayor parte de las regiones europeas, también dentro del mundo carolingio o de Hispania¹⁰⁸. Incluso en algunas regiones de Italia donde se intercambiaba ganado criado en la montaña por cereal cultivado en la llanura, los contratos de arrendamiento de los siglos VIII y IX indican que la especialización productiva hubo de ser escasa, a decir por la proporcionalidad que manifiestan los niveles de renta¹⁰⁹. Si se amplía la perspectiva a una escala más amplia que la que ofrece el foco en la comunidad campesina se puede percibir una relación entre la especialización artesanal y la proximidad de la demanda aristocrática. En este sentido, al mismo tiempo que la aristocracia señorial terrateniente se expande en detrimento de los pequeños propietarios libres, es posible observar un incremento en la complejidad de la actividad agropecuaria y artesanal. Principalmente se hace notar en la intensificación de los cultivos, en la elaboración de bienes ornamentales, textiles y domésticos, así como en la mejora de las técnicas agropecuarias mediante el cultivo trianual o la introducción de animales de tiro. Consecuentemente, la “aparición de un mercado suficientemente complejo para alentar y justificar la especialización productiva” como efecto de “una demanda de tipo aristocrática basada en la explotación”¹¹⁰ hubo de trastocar los fundamentos de la simplicidad de la actividad económica altomedieval. En consecuencia, los procesos parejos de roturación-cerealización y encuadramiento señorial terminaron por modificar profundamente el paisaje y la ecología europea.

¹⁰⁸ Con esto no se quiere afirmar que las comunidades campesinas altomedievales no se abastecieran mediante el cultivo de cereales y la ganadería. Todo lo contrario, éstas fueron las dos fuentes básicas de su subsistencia. Lo que se pretende subrayar es que las tareas de recolección, pesca y caza, así como el cultivo de olivo, vid o legumbres, fueron también tareas fundamentales para la supervivencia material de estas comunidades altomedievales. Pastor, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal* op. cit., p.7.

¹⁰⁹ Duby, G., *Guerreros y campesinos*, op. cit. pp. 20.

¹¹⁰ Wickham, C., “Fuerzas productivas y lógica económica del modo de producción feudal”, op. cit., p. 14.

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA IGLESIA ROMANA (SIGLOS XI-XII): TERRITORIALIZACIÓN Y JURIDIZACIÓN DEL GOBIERNO PASTORAL CRISTIANO

2.1. El gobierno romano y la colonización medieval en la formación de la Cristiandad latina

2.1.1. El liderazgo pontificio en la cristianización europea.

La Iglesia romana fue uno de los agentes colectivos más influyentes en el proceso de conquista y colonización anteriormente descrito, en un momento en que ella misma se transformaba profundamente. Desde un punto de vista general, fue justamente la figura del papado la que lideró la expansión de las formas institucionales y culturales -así como en su conformación- dentro de la Cristiandad latina y en los nuevos territorios sometidos al dominio de poderes cristianos¹¹¹. En este proceso la autoridad pontificia se irá constituyendo progresivamente como cabeza de una institución que aunará la dominación burocrática y la tradicional, capaz de desplegar un poder pastoral y jurisdiccional de forma reticular por todo el territorio de la Cristiandad. Pero, además del papel desempeñado directamente por el papado, la Iglesia romana como institución multiforme y heterogénea intervino directamente en la creación de réplicas organizativas mediante la expansión de los consorcios eclesiásticos tales como la orden monástica de Cluny, las órdenes militares o los poderes episcopales, entre otros. Todos ellos disfrutaron del patrocinio pontificio, sin que por ello hubiesen de convertirse en organismos delegados de la autoridad romana –función que cumplían los legados papales y posteriormente la implementación de los cánones de los concilios ecuménicos–¹¹².

Desde otro punto de vista, si por *ecclesia* entendiésemos el marco de intelección y la praxis regida por la particular economía escatológica de salvación de la plena Edad Media, el análisis de su presencia en el proceso de colonización medieval habría de

¹¹¹ Bartlett, *La formación de Europa*, op. cit, p. 344.

¹¹² Si bien el papado desempeñó el rol de líder, para ello se alió con la aristocracia franca y los reyes y aristocracias regionales, a causa de que compartían intereses en las expediciones de conquista territorial, tal y como ocurrió en la Península Ibérica o en Tierra Santa. Aunque en este momento, siglos XI y XII, no está plenamente elaborada la representación teórica de la teocracia pontificia, Roma apoyaba las conquistas territoriales reclamando derechos patrimoniales sobre el nuevo territorio ocupado como sucesor directo de San Pedro.

rebasar la actuación institucional del papado y la de los consorcios eclesiásticos¹¹³. Esta interpretación tan amplia de la *ecclesia* tiene sentido en este periodo por la tendencia a la identificación entre la Iglesia romana y la Cristiandad latina¹¹⁴. Una progresiva filiación que se pone de manifiesto en la conexión entre la ampliación de la Cristiandad y la expansión franca. En efecto, la normalización de formas organizativas feudales y eclesiásticas que se propagaron desde la Galia hacia muchos de los territorios que constituyen la actual Europa fue concebida como una dilatación de la Cristiandad. Una noción que, en este mismo periodo, comenzaba a referirse simultáneamente a la comunidad de fieles y a la Iglesia romana, efecto de una identificación de la *Sancta romana ecclesia* con el *populus christianus*¹¹⁵. Ser habitante cristiano de los dominios gobernados por los francos latinos y pertenecer a la Iglesia romana devendrán tendencialmente dos hechos concurrentes¹¹⁶. Teniendo en cuenta que la Iglesia instituirá posteriormente un gobierno de las almas-cuerpos y un poder jurisdiccional extraterritorial sobre sujetos de derecho, dicha equiparación supondrá ulteriormente el sometimiento de todos los fieles de la cristiandad a la organización ritual-sacramental y a la jurisdicción de la institución romana.

Empero, antes de que esto ocurra –la conformación de la Iglesia romana como gobierno dual, pastoral y jurisdiccional–, entre los siglos IX y XII la pertenencia de un reino o una región a la Cristiandad latina estaba asociada al reconocimiento de la autoridad papal, en primer lugar¹¹⁷. Esto significaba que las iglesias territoriales y las

¹¹³La categoría abstracta de Iglesia –cristiana– puede referir a una multiplicidad de formas históricas en que se organizaban las comunidades cristianas y las instituciones asociadas a ellas. En los países católicos se tiende a confundir la Iglesia con la curia romana y el papa. Una confusión que oscurece precisamente las fuertes resistencias que suscitó en el seno de la Cristiandad latina la eventual conformación de Roma como gobierno central y supremo de la Iglesia. Su éxito implicaría además la expropiación y erradicación de formas de organización eclesial y religiosidad regionales sincréticas. A finales de la Edad Media, después de la revolución constitucional auspiciada por el papado en el trayecto hacia la teocracia pontificia, la Iglesia romana devino además una corporación y un ordenamiento particular del clero organizado como una jerarquía descendiente de obediencia. “La Chiesa in astratto è una generalizzazione di comodo che esiste solo nella convenzione verbale; nella storia reale è un sistema complesso di individui legati tra loro da leggi e istituzioni, titolari di diritti e doveri, poteri e beni, in rapporti orizzontali di parità o verticali di subordinazione, secondo norme che variano nel tempo e componente che è bene di volta in volta tentare di distinguere e precisare.” Brambilla, E., *Alle origini del Sant’Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bolonia, Il Mulino, 2000, p. 21.

¹¹⁴Cfr. Ladner, G.B., “The Concepts of Ecclesia and Christianitas, and their relation to the idea of papal plenitudo potestatis, from Gregory VII to Boniface VIII”, en *Miscelanea Historiae Pontificiae*, 18, Roma, 1954, pp. 49-77.

¹¹⁵Bartlett, R., *La formación de Europa*. op.cit., p. 324.

¹¹⁶Iogna-Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, UNAM, 2010, pp. 38-39.

¹¹⁷“El ciclo litúrgico, la estructura interna y la jerarquía, el estatus legal frente al papado, gozaban de una gran homogeneidad a lo largo de los vastos territorios sometidos a la Iglesia occidental”. Bartlett, R., *La formación de Europa*, op.cit., pp. 21- 22.

élites laicas de los diferentes reinos que perteneciesen a la Cristiandad debían de obedecer el mandato pontificio¹¹⁸. Y, en segundo lugar, debían celebrar el rito latino, cuya aceptación se convirtió en un signo de lealtad a la autoridad pontificia romana¹¹⁹. Hasta este momento la diversidad litúrgica había sido un hecho tolerado por Roma en los diversos reinos cristianos, siendo la Iglesia carolingia -como ya se ha indicado en el anterior capítulo- la primera en adoptar de forma sistemática en sus iglesias las formas litúrgicas practicadas por Roma, así como su sistema doctrinal¹²⁰. Es preciso advertir que sobre esta primaria subordinación al mandato pontificio y aquiescencia del rito latino se sentarán las bases para el ulterior desarrollo de un modelo eclesiástico romano que aunará la potestad jurídica con la pastoral; es decir, para la constitución de un gobierno jurisdiccional sobre las almas y cuerpos sujetos al derecho canónico.

El proceso romano de conformación de un gobierno temporal sobre la Cristiandad latina se refleja en el desplazamiento semántico acontecido en el campo del término cristiano hacia una mayor connotación territorial durante los siglos X y XI. La dimensión territorial que va adquiriendo la noción de Cristiandad latina se explica porque su dilatación entrañaba la expansión geográfico-social de los procesos de encuadramiento –*enceldamiento*– de las comunidades en los nuevos modelos organizacionales e institucionales eclesiásticos –*inecclesiamento*– y señoriales –*incastellamento*–. El reclamo pontificio a la obediencia de su mandato y a la celebración del rito romano en las iglesias territoriales fue acompañado del establecimiento de consorcios eclesiásticos y dispositivos institucionales como parroquias –adscritas a circunscripciones diocesanas– o a monasterios vinculados a la orden de Cluny. El efecto del asentamiento de estos modelos organizativos fue la creación de espacios sociales normalizados –pastorales y jurisdiccionales– normalizados vinculados a la Iglesia

¹¹⁸ Perrot, A., “The bishops of Rome, 1100-1300” en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. pp. 36-38.

¹¹⁹“(…) la Cristiandad latina, por el contrario, se caracterizó tanto por su énfasis en la uniformidad de la plegaria pública como por la equivalencia (aunque no absoluta) entre la práctica litúrgica y la lealtad institucional, entre el rito y la obediencia”. Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 323.

¹²⁰ El horizonte romano de la universalidad, en el cual los límites del rito romano se confunden con los de la Cristiandad misma, la unificación litúrgica estaba vinculada a la identificación entre Iglesia romana y Curia papal. El ímpetu más tenaz de uniformización litúrgica provino del papado de Gregorio VII –a partir del proyecto de Carlomagno– quien promovió la supresión del rito toledano en la Península Ibérica y las prácticas litúrgicas célticas que quedaban en los territorios de Escocia e Irlanda. Incluso durante el proceso de normalización litúrgica en la propia Roma convivieron una diversidad de ritos hasta el siglo XIII que no terminarán por ser sistematizados y definidos en los ritos ceremoniales uniformes hasta entonces – a partir de la regla franciscana de 1223 y del incipit del Ordinario de la Curia romana–. Gy, P-M., “La papauté et le droit liturgique aux XIIe et XIIIe siècles” en *The religious roles and the papacy: ideals and realities 1150-1300*, Ryan, C. (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, pp. 232-239.

romana. Gracias a dichos espacios hubo de emerger una concepción de lo cristiano vinculada a la nueva praxis jurídica y sacramental de la *Ecclesia* que se extendía mediante la nueva organización territorial de la parroquia-diócesis y de los señoríos monásticos, especialmente el cluniacense.

Las mutaciones en el campo semántico de lo cristiano se dan en paralelo a las nuevas formas de encuadramiento comunitario sobre las que se conforma la Cristiandad latina plenomedieval. Antes del siglo XI el término cristiano era empleado, de modo relacional, para referirse al defensor de un pueblo que se nombraba cristiano ante los enemigos. A causa de que ser cristiano se identificaba con la pertinencia a un *populus*, la idea de cristiandad como comunidad de creyentes adquiría una dimensión étnica – relativa a la *gens*, y no a la raza en sentido moderno—. En las fuentes se habla de raza cristiana como *Christianorum gens* o *Gens Sancta*; por ejemplo, Gregorio VII empleó la expresión de *Christiana Gens* para referirse a los cristianos. Durante el siglo XI, a este sentido étnico hubo de sumarse una dimensión territorial en el vocabulario relacionado con lo cristiano. La adición de este sentido implicaba el desplazamiento de su campo semántico de un nivel más abstracto hacia uno de mayor concreción gubernativa y vinculado a la nueva organización territorial del espacio –no solo el sentido geográfico sino también social y político—¹²¹.

En estas circunstancias la noción de Cristiandad quedaría asociada a un territorio cuya característica común será tanto el compartir una religiosidad como las formas institucionales y culturales derivadas de la obediencia a la autoridad pontificia y a la celebración de la liturgia latina. Se debe destacar que concretamente Roma fue la promotora de una de las primeras formas de territorialidad que surgieron durante la Edad Media, al someter a su jurisdicción a personas y hechos jurídicos por estar localizados en el territorio de la Cristiandad latina¹²². Los inicios de esta forma de gobernación territorial pueden rastrearse ya en el siglo IX con la proliferación de nuevas diócesis y el fortalecimiento de éstas como circunscripciones gubernativas dentro de la administración territorial romana; pero también con el desarrollo de la potestad temporal sobre los Estados pontificios que Roma reclamaba como heredera de San

¹²¹ Bartlett, R. *La formación de Europa*, op. cit., p. 334.

¹²² Incluso a pesar de que su jurisdicción tuviese un carácter extra-territorial, Roma conformó una forma de territorialidad al promulgar normas con fuerza de ley que habrían de aplicarse a las comunidades por habitar en el territorio de la Cristiandad latina. Figueira, R. C, “Plenitude of Power: The Doctrines and Exercise of Authority” en *Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson. Church, Faith and Culture in the Medieval West*. Aldershot, Ashgate, 2006, p. 74.

Pedro¹²³. Estas formas de gobernación territorial que entre el 800 y 1050 se manifiestan en la creación de la estructura diocesana serán desarrolladas en prácticas que mimetizaban el poder imperial cuando llegue a la curia romana el pontífice de origen lotaringio León IX –precursor de la gran transformación de la Iglesia entre los siglos XI y XIII-. El proyecto de *libertas ecclesiae* del papado reformador, que se analizará en la segunda parte de este capítulo, se asienta sobre la nueva realidad territorial instituida por la Iglesia romana.

Con estas breves notas sobre la semántica medieval de las nociones de cristiano y Cristiandad resulta más comprensible que los procesos de conquista y colonización medieval -entre los que hemos expuesto la feudalización en un sentido amplio- fuesen concebidos como la extensión de los límites de la Cristiandad latina¹²⁴. Así es como, en el marco de esta nueva concepción étnico-territorial, el mundo infiel comenzará a ser figurado como un otro, como un pueblo distinto con una territorialidad propia en oposición a la Cristiandad latina –y no únicamente como adversario de un rey o reino particular-. Ya se ha expuesto que la *dilatatio* de la Cristiandad hubo de realizarse a expensas de otras entidades territoriales no cristianas. Contamos con los ejemplos de la ocupación de Al-Ándalus por parte de los reinos cristianos del norte peninsular, la conquista normanda de la Sicilia musulmana o los intentos de toma de Tierra Santa y la capital bizantina de Constantinopla, entre otros. En esta época se distinguía entre el territorio cristiano y mundo infiel -incluso del pagano-, mientras que paulatinamente esta oposición evolucionaba hacia un enfrentamiento entre enemigos políticos a partir, sobre todo, del siglo XII. Aunque ya antes, entre los siglos VIII y IX, había tenido lugar una de las más importantes expansiones de la Cristiandad cuyo sentido hubo de ser otro. Impulsada por los reyes carolingios, ésta fue dirigida hacia los territorios de Alemania central y meridional donde monjes misioneros hacían de adelantados de la conquista militar y aristocrática. Los pueblos germánicos allí asentados fueron convertidos al cristianismo e integrados a la esfera de influencia y dominación romana, incluso a pesar de sus resistencias. El caso de la conquista de los sajones, asentados en tierras del este del río Elba, es el ejemplo de conversión forzosa más agresiva, llevada a cabo por

¹²³ Desde aproximadamente el principio del siglo IX –que coincide con la coronación de Carlomagno y la cesión del dominio sobre los territorios petrinus por parte del emperador a Roma– el papado “instaura una concepción completamente diferente de la relación respecto de la tierra, con la elaboración de marcos protoestatales de la “República de San Pedro”, que es una estructura *pública* dotada de una frontera”. Iogna- Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., p. 26.

¹²⁴ Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit. p. 21.

Carlomagno¹²⁵. Hamburgo hubo de ser la ciudad donde se fundase el primer obispado de estos territorios germánicos en el año 813 por Ludovico Pío¹²⁶.

2.1.2. La territorialización del gobierno pastoral: la parroquia.

Desde una perspectiva global y cronológicamente más amplia, en realidad Hamburgo fue una diócesis más entre los centenares que se fundaron en toda la Cristiandad en este periodo. A la imagen que ofrece el monje borgoñés *Rodolfus Glaber* (980-1047) –en su crónica en cinco libros *Historiarum libri quinque*- de un manto de iglesias cubriendo toda la Cristiandad, puede superponerse a otra, la de un mapa diocesano de reciente creación que va delimitando el territorio cristiano-eclesiástico a imagen de la antigua administración territorial romana. Entre los siglos X y XIII se fundaron un sinnúmero de nuevas diócesis, restaurándose además algunas antiguas e incorporando a la subordinación romana algunos obispados exentos. Como resultado, alrededor del año 1200 se podrían contabilizar unos 800 obispados, según la estimación de R. Bartlett¹²⁷. Si tenemos en cuenta que las diócesis hubieron de ser dotadas de iglesias-monumentos con sus correspondientes altares y cementerios, así como de clero episcopal y parroquial junto con sus beneficios -o retribuciones por cargo provenientes en buena parte del diezmo-, mediante un ejercicio imaginativo podríamos figurarnos la mayúscula movilización de recursos materiales y humanos que la fundación de nuevas diócesis por toda la Cristiandad supuso.

En otro orden de cosas, contrariamente al modelo cristiano del obispado prototípicamente urbano -y genéticamente vinculado al desarrollo diocesano en las ciudades romanas-, estos obispados de reciente fundación no tenían un carácter particularmente urbano a causa de su aclimatación a las condiciones de la época

¹²⁵ Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, op. cit., pp. 126-127.

¹²⁶ En la guerra de conquista cristiana del mundo sajón fue significativa la fundación del Arzobispado de Magdeburgo– *Archidioecesis Magdeburgensis*– promovida por Otón el Grande y aprobada por el papa Juan XII en el año 962. Su fundación tuvo lugar a partir de las guerras de mediados del siglo X de los duques de Sajonia contra los eslavos polabios y obodritas y sus aliados paganos wendos. Las diócesis sufragáneas que se fundaron hubieron de conformar el territorio de las nuevas marcas imperiales que hacían de frontera militar frente al mundo eslavo y pagano. Se ha de subrayar que el territorio archidiocesano era gobernado por los arzobispos como príncipes territoriales. En este sentido y durante siglos siguientes el arzobispo facilitó el establecimiento de asentamientos de colonos cristianos a lo largo del río Elba, en los territorios habitados por población eslava. El arzobispo Wigman (1152-1192), por ejemplo, fue el encargado de otorgar un fuero específico en los nuevos asentamientos que funcionó como modelo para el ordenamiento de muchas ciudades situadas en el centro y el este del Imperio Germánico. Desde su fundación y en connivencia con la dinastía sajona, el arzobispado desarrolló la labor de cristianización y germanización de los pueblos eslavos que habitaban el este del Imperio.

¹²⁷ Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., pp. 22-23.

altomedieval¹²⁸. Cosa distinta es que paulatinamente la organización diocesana favoreció la incipiente urbanización en las ciudades episcopales donde se concentraba un cuantioso número de clérigos y canónigos en torno a la catedral –tal y como se ha explicado en el capítulo anterior-. Las sedes episcopales, en especial las metropolitanas, al reunir canónigos, escuelas catedralicias con sus escolares o el clero de la corte episcopal, propiciaban una dinamización cultural y política inusitada en el mundo rural, que atraía comerciantes, peregrinos y artesanos. Por ello, la constitución de ciudades episcopales también contribuyó al desarrollo de la economía agraria ligada al aprovisionamiento de víveres y, especialmente, a los mercados de cereal. La población urbana requería de un sustento que naturalmente habría de proceder del mundo rural, así como una actividad artesanal que proveyese bienes y servicios. Este proceso favoreció la división del trabajo y la especialización profesional.

Pero la estructuración diocesana suponía también una nueva forma de organización territorial de las poblaciones, la cual se observa más específicamente durante este periodo en el reordenamiento del espacio comunitario que supuso la institución parroquial. La parroquia, a través de su encuadre administrativo en el marco diocesano, participaba directamente de la nueva territorialidad auspiciada por la Iglesia romana. El nuevo modelo parroquial se adecuaba al carácter rural de las poblaciones altomedievales, en parte porque la reticularidad de este organismo eclesiástico ofrecía un marco apropiado para el contacto cercano con las comunidades aldeanas. Un hecho que hubo de convertirla en un organismo eficaz e idóneo en el marco de la dinámica eclesiástica de reorganización del espacio como territorio jurisdiccional y litúrgico-sacramental que tuvo lugar entre los siglos VIII y XII¹²⁹.

Para caracterizar el encuadramiento de las comunidades medievales en estos espacios administrativos eclesiales M. Lauwers acuñó el término de *inecclesiamento*. Esta noción refiere al papel desempeñado específicamente por la Iglesia dentro de un proceso más amplio de encuadramiento poblacional en los nuevos espacios castellanos, señoriales o parroquiales, cuyos inicios han de fecharse entre los siglos IX y X¹³⁰. Esta dinámica general de encuadramiento caracterizada por R. Fossier –mediante el término *enceldamiento* o *encellulement* en francés- incluye los procesos tanto de *inecclesiamento*

¹²⁸ Iogna- Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., p. 25.

¹²⁹ Lõbrichon, G., *La religion des laïcs en Occident, XIe – XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994, Pp. 51-65.

¹³⁰ Cfr. Lauwers, M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.

como de *incastellamento*¹³¹. Este último, analizado por Pierre Tourbet, describe la dinámica de encuadramiento poblacional específica en los territorios dominados por un castellano y espacialmente articulados en torno a castillos¹³². Con respecto a la noción de *enceldamiento*, R. Fossier pretendía mostrar que dicha reorganización del espacio comunitario mediante nuevas territorialidades a las que se sujetaban las poblaciones tuvo lugar simultáneamente mediante instituciones de carácter diverso como la parroquia, además del castillo. A pesar de sus diferencias, una de las circunstancias que posibilitaron la emergencia y arraigo de dichos procesos de *incastellamento* o *inecclesiamento* fue el previo debilitamiento de formas tradicionales de cohesión social vinculadas a un determinado ordenamiento del espacio comunitario, tales como la solidaridad basada en lazos de parentela, la organización comunitaria de pequeños propietarios libres en torno a la aldea o el desmoronamiento de la administración carolingia.

En el marco de la dinámica de *inecclesiamento* propiciada por Roma, pero implementada y propagada por diferentes consorcios eclesiásticos a escala local, uno de los organismos institucionales protagonistas fue la parroquia medieval. La iglesia parroquial a partir del siglo XI funcionó como núcleo articulador de uno de los modelos de organización territorial eclesiástico que funcionó a través de círculos concéntricos extensibles. Las órbitas que trazaba la institución parroquial delimitaron un espacio de carácter tanto administrativo y jurisdiccional como litúrgico y sacramental. Éste se extendía desde el cementerio hasta el espacio diocesano o incluso hacia la Cristiandad latina en su conjunto. En su conformación, así como en su posterior funcionamiento, la parroquia medieval puede ser caracterizada por dos elementos sobre los que se erigía la fortaleza de su vínculo con las comunidades circundantes: la imposición del pago del diezmo y las inhumaciones de difuntos en el cementerio perteneciente a la parroquia¹³³. La originalidad y trascendencia genealógico-institucional de la parroquia recayó en el establecimiento simultáneo de un vínculo dual con las comunidades. Por un parte, una relación fiscal, obligando a los hombres al pago periódico de una parte de su producción -el diezmo- y, por otra, una ligazón transcendental con el más allá, ofreciendo a los

¹³¹ Cfr. Fossier, R., *En face de l'Europe : X^e-XII^e siècle : aspects économiques et sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1982. Iogna-Prat considera que la tesis de R. Fossier tiene validez únicamente para los principios de la formación de Europa occidental. Iogna-Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., p. 25.

¹³² Cfr. Tourbet, P., *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Barcelona, Crítica, 1990.

¹³³ Resl, B., "Material support I: Parishes", en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009., pp. 100-101.

parientes de los difuntos servicios sacramentales por su alma y un espacio sacro para su sepultura¹³⁴. Allí donde se debía pagar el diezmo, se encontraban sepultados los antepasados en la tierra consagrada que conformaba el cementerio parroquiano¹³⁵.

Pero no será hasta el siglo XII cuando la parroquia se constituya definitivamente como el espacio sagrado y exclusivo de reunión con Dios a través de la mediación clerical¹³⁶. Solo a partir de este momento en la misma iglesia parroquial los cristianos serán bautizados y sus cuerpos reposarán allí tras su muerte, mientras en vida encontrarán momentos cultuales y ritos que ofrecen experiencias piadosas, purificadoras o reconciliadoras con la divinidad¹³⁷. En razón de ello el modelo de la parroquia medieval constituye un fenómeno espacial –administrativo y sacramental– original, muy distinto al que creaban las anteriores basílicas u otros lugares de culto.¹³⁸ Baste como muestra el hecho de que únicamente a mediados del siglo XI comenzaba a concebirse un mismo monumento eclesiástico particular como único lugar de culto y de reunión sagrada para la comunidad de cristianos. Esta identificación progresiva puede visibilizarse también en la paulatina ambivalencia del término Iglesia, que podía aludir indistintamente al edificio o al momento sagrado de reunión feligresa. En este caso la polisemia tiene un paralelismo con la progresiva sacralización del edificio y su identificación con la comunidad eclesial, tal y como muestran, por ejemplo, las actas de fundación y dotación de iglesias en la región de la Provenza de este mismo periodo. En ellas el edificio eclesial es concebido como depósito de la Iglesia, en tanto que

¹³⁴ Zadora, R., “The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early-Medieval Landscape of France and England in the 7th-12th Centuries: A Reconsideration” en *Medieval Archaeology*, 47, 1, 2003, pp. 12-16.

¹³⁵ La obligación de pagar una contribución periódica para cubrir las necesidades de fábrica y la manutención de los clérigos se instauró durante la época carolingia. La parroquia devenía entonces un territorio fiscal además de ser el espacio para la celebración de la liturgia cristiana en torno al altar.

¹³⁶ Se sigue en esta descripción el análisis de la evolución de la parroquia que realiza D. Iogna-Prat en *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., pp. 27-28.

¹³⁷ La expansión de la organización parroquial en el siglo XI implicó también una reestructuración de las formas de religiosidad comunitaria que afectaría a numerosas dimensiones de la vida cotidiana. El encuadramiento parroquial sometía a las comunidades a un calendario cíclico y vital, litúrgico y sacramental, que comenzaba ya con el incipiente bautismo de infantes. Si bien los dichos cambios cultuales y el sometimiento a la obediencia clerical suscitaron resistencias de las comunidades locales, por otra parte, la fagocitación eclesiástica de rituales y devociones locales en conjunción con una labor proselitista favoreció cierta aquiescencia. Este tema, el del calendario sacramental que creó la Iglesia romana sobre una nueva economía escatológica de salvación durante este periodo, será analizado con más detalle en el próximo capítulo. Aquí se pretende advertir de que la generalización de la participación obligada en rituales cíclicos de purgación y piedad –asociados a los sacramentos– ofrecidos por la corporación del clero acontece sobre la previa organización del espacio –sacro y fiscal– que supuso la extensión de la parroquia. Lòbrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 43.

¹³⁸ “Las delimitaciones parroquiales representan modos de recorte del espacio sin antecedentes; se trata de una creación medieval, aún embrionaria en los siglos IX-X, que no llega a la madurez sino hasta los siglos XI-XII”. Iogna-Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., p. 28.

comunidad instituida por Cristo y sus sucesores, y como momento de la presencia del *pneuma*. Tal solo un siglo antes había comenzado a extenderse la práctica de consagrar iglesias, sentado las bases para una evolución por la cual este monumento devendrá el lugar unificado de cultos sacros y comunión cristiana con Dios. Hasta entonces los lugares sagrados y de culto cristiano habían estado dispersos. La unificación de las funciones sacramentales y litúrgicas en el edificio-iglesia parroquial aconteció en torno a altares preexistentes, centrales en los ritos culturales cristianos altomedievales. En la conformación de este espacio parroquial hubo de influir también la instauración de cementerios en los entornos de la parroquia, que supusieron el traslado de los difuntos del exterior de la aldea hacia su interior. El cementerio entraba así a formar parte de la nueva topología de lo sagrado que dibujan los círculos concéntricos y expansivos vinculados a la parroquia¹³⁹. Este proceso de territorialización sacra favorecerá la ulterior concepción de ciertos lugares contiguos a las parroquias como espacios libres de coacción y violencia¹⁴⁰. Una figuración vinculada a la emergencia de los movimientos de las paces y treguas de Dios, los cuales impondrán la no violencia en espacios consagrados y en tiempos así identificados.

Hasta que cristalizase dicho modelo de parroquia y la concepción polisémica de la iglesia parroquial como único lugar sacramental y litúrgico, como comunidad de fieles, como espacio social y territorio administrativo y fiscal, hubieron de pasar largos siglos. Solo desde finales del siglo VI el edificio eclesiástico comenzaba a reunir en sí mismo diferentes funciones religiosas que hasta entonces habían estado disgregadas en lugares diversos. Existían hasta entonces lugares para el culto y altares diferenciados de otros espacios donde se hallaban baptisterios o capillas levantadas sobre reliquias de mártires y santos. De hecho, las primeras comunidades cristianas no disponían de un

¹³⁹ El enterramiento de difuntos en cementerios asociados geográfica y administrativamente a la parroquia favoreció el asentamiento prologado –en el tiempo– de las comunidades en espacios aldeanos alrededor de las iglesias. Este fenómeno ha de vincularse a la penetración del parentesco vertical y natural –constituido mediante lazos de consanguineidad– auspiciado por el matrimonio canónico, el cual dio lugar a una concepción de una alcurnia familiar que ligaba al hombre con sus antecesores y descendientes. El hecho de que los antepasados difuntos permaneciesen enterrados en suelo consagrado por el clero eclesiástico contribuyó a que las comunidades se ligaran al espacio geográfico que delineaba el espacio fiscal y sagrado de la parroquia. Iogna-Prat, D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 252-254.

¹⁴⁰ Por ejemplo, en Cataluña a partir del siglo XI se crearon las llamadas *sagreras* que conformaban el espacio sagrado que circundaba a la iglesia-monumento y que era considerado un terreno libre de violencia. La Iglesia en alianza con el campesinado –y frente a la coacción aristocrática por el dominio de tierras– reclamó el derecho de *sagrera* que significaba a la prohibición de la violencia a una distancia determinada de los edificios consagrados por el obispo. En caso de ser transgredido, el infractor quedaría excomulgado. García de Cortázar, J. A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012, p. 299.

lugar específico para reunirse y celebrar rituales. Fue a partir de la evolución del edificio de la basílica -que abrazaba el altar- como se hubo de conformar la idea de un *aula ecclesiae*-evolución de la *domos ecclesiae* antigua-. Pero hasta los siglos IX y XI todavía estaría vinculada a una sola de las tres funciones antes mencionadas¹⁴¹. Será precisamente entre los siglos IX y XI cuando en los edificios basilicales que contenían el altar comenzarían a colocarse pilas para la celebración del bautismo, a lo que posteriormente se agregarían otros sacramentales. Este breve recorrido por la alteridad histórica anterior aporta la perspectiva propicia para aprehender lo insólito en el hecho de que la iglesia-monumento deviniese el único lugar de culto y de administración sacramental para las comunidades cristianas. Una equiparación eventual que, como se tratará de mostrar en los próximos apartados, propiciaría la ulterior equiparación de la iglesia como comunidad reunida de cristianos en la que está presente Cristo a través del *pneuma* con la institución eclesiástica romana y su administración jurisdiccional y pastoral.

A pesar de que haya ofrecido una narrativa genealógica de la evolución hacia la parroquia, es preciso puntualizar que el modelo parroquial de estructuración de poblaciones que se consolida entre los siglos VIII y XII no se sitúa en una línea de continuidad con las villas romanas u otros modos de organización comunitaria campesina¹⁴². La espacialidad y temporalidad sacro-administrativa de la parroquia supuso una ruptura debido tanto a las innovaciones institucionales y de organización socio-espacial que instauraba como también a causa del modo en que se llevó a cabo. Muchas de las iglesias parroquiales fueron instituidas en nuevos asentamientos y no sistemáticamente sobre previos lugares de culto ligados a una organización comunitaria o aldeana. Razón por la cual la parroquia, como un proceso fundamental de

¹⁴¹ Iogna- Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., pp. 21-22.

¹⁴² Una continuidad que había sido trazada por de Coulganes -y Jubainville-. Esta interpretación postula una permanencia en el hábitat de las comunidades locales que se prolongaría progresivamente a través de la aldea romana, luego la villa altomedieval y, posteriormente, la parroquia a partir de la época de masiva edificación de iglesias por el territorio cristiano latino. En contraposición a esta perspectiva, Iogna-Prat -siguiendo la tesis de Richard Morris- considera que durante los siglos VIII y XII el encuadramiento de las comunidades en torno a la organización espacial de la parroquia supuso una modificación en las formas de hábitat, así como un desplazamiento de poblaciones. Iogna-Prat, D., "Churches in the Landscape" en Noble, T.F.X. y Smith, J.M.H. (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities c.600-c.1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 239-240.

inecclesiamento, formó parte de la dinámica más amplia de conquista y colonización territorial y cultural que se propagó desde el mundo poscarolingio¹⁴³.

2.1.3. El influjo de Cluny en la cristianización romana

Además de la parroquia, otro de los organismos eclesiásticos que contribuyeron a la reorganización del hábitat y el espacio social fueron las nuevas formas de monacato, especialmente la establecida por Cluny. Desde una perspectiva colonial, esta institución representa un caso prototípico de fácil implementación y exportación como réplica. Para su organización interna, Cluny disponía de un ordenamiento escrito que facilitaba su copia al mismo tiempo que podía adaptarse en su implantación concreta a las particularidades locales. Pero, sobre todo, su dependencia directa del papado le brindaba un carácter universal que diferenciaba a Cluny del antiguo monacato tradicional¹⁴⁴. Los monasterios pertenecientes a la orden no estaban sometidos a la jurisdicción episcopal en la medida en que se subordinaban directamente a Roma. Del disfrute de esta inmunidad resulta su dimensión extraterritorial. Una condición que se contraponía a la existente durante la época carolingia cuando cada monasterio estaba sometido a la jurisdicción del obispo de su diócesis, a pesar de su pertenencia a una orden transdiocesana. Es así que la inmunidad de la que gozó Cluny no estuvo exenta de conflictos jurisdiccionales con las autoridades episcopales.

Ahora bien, la originalidad que entrañó la orden cluniacense no se reduce a su carácter extraterritorial y su relación directa con Roma, en vista de que la emergencia de esta orden transformó los modos tradicionales de organización monástica interna – de los monasterios benedictinos– y, sobre todo, el tipo de relación entre los distintos monasterios de la misma orden. A partir de la fundación de la abadía de Cluny en 960 por Guillermo de Aquitania surgieron prioratos –o monasterios subordinados a los mismos– que se situaron bajo su patronato y aceptaron la designación de sus priores por la casa madre. Mediante la fundación de nuevos monasterios y por asociación de algunos ya existentes, se fue formando una red en la que cada uno estaba vinculado directamente a la abadía de Cluny¹⁴⁵. El modelo monacal cluniacense se expandirá de

¹⁴³ Sin embargo, este no fue el único caso de exportación de modelos organizativos promovido por la Iglesia romana y llevado a cabo por los consorcios clericales, junto a la parroquia se debe mencionar las nuevas formas de ordenamiento monástico como Cluny.

¹⁴⁴ Madigan, K., *Medieval Christianity. A new history*, New Haven, Yale University Press, 2015, P. 122.

¹⁴⁵ García de Cortázar, J. A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, op. cit., p. 300-301.

este modo cómodamente más allá de la región de Borgoña por numerosos territorios diocesanos y provincias eclesiásticas. Cluny no fundó una nueva regla, sino que restauró la antigua regla benedictina, y su aportación en este sentido fue la introducción de una mayor rigidez en su observancia e innovaciones litúrgicas que cuidaban meticulosamente del rito haciéndolo bello y voluptuoso. La vida tranquila y plena de ceremonias ostentosas en el interior de estos monasterios contrastaba con un mundo exterior atravesado por la violencia endémica¹⁴⁶.

Cluny desempeñó un papel fundamental en el proceso de encuadramiento de comunidades combinando elementos del modelo de dominio señorial con otros de la dominación carismática vinculado al oficio típicos del sacerdocio. A la relación señorial establecida con las comunidades campesinos se añadía su organización del espacio desde parámetros sagrados –una territorialización fundada sobre una particular espacialización de lo sagrado–. Por ende, Cluny es una de las instituciones medievales donde más claramente se vislumbra la conexión entre las transformaciones en la Iglesia romana y la señorialización feudal. Si bien dicha orden organizó territorialmente las poblaciones en función de su particular competencia de mediación entre lo terrenal y lo espiritual –como organismo eclesiástico–, por otro lado, también lo hizo como un señorío feudal peculiar.

Por su parte, la capacidad de intersección entre lo divino transcendental y lo mundano inmanente –de administración del *pneuma*– había sido una prerrogativa específica del sacerdocio –del clero secular– más que del monacato –o clero regular–. En ella se sostenía el carisma de oficio vinculado a la potestad eclesiástica como pastorado, mientras que la figura del monje se revestía de un carisma personal asociado a la castidad de sus hábitos y la busca de la *fuga mundi*¹⁴⁷. Ante ello los monjes cluniacenses modificaron el modelo monacal tradicional al apropiarse de prerrogativas típicas del sacerdocio, en particular, la competencia para interceder por los difuntos. Su carisma sacro por oficio, asociado a los servicios sacramentales, a las plegarias interceptoras, junto con el carisma vinculado a su virtuosismo moral, permitió que los monjes cluniacenses tuvieran mayor legitimidad en el ejercicio de poderes fiscales y jurisdiccionales sobre las poblaciones próximas a los cenobios o sometidas a su señorío que la que ostentaban los castellanos y la aristocracia laica.

¹⁴⁶Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 104.

¹⁴⁷ Cfr. Weber, M., *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012.

La *sacerdotización* del monacato es una especificidad de la Cristiandad latina que no tuvo lugar en otras organizaciones religiosas, tampoco en la Cristiandad bizantina. Si bien su génesis se puede localizar ya en el siglo VI, ocurre especialmente a partir de la época carolingia y su culminación tendrá lugar con la emergencia de las órdenes mendicantes a principios del siglo XIII. En el proceso de mimesis o integración en el monacato de características propias del orden sacerdotal, la orden de Cluny desempeñó un papel fundamental debido a la importante oferta de servicios para difuntos que prestaba. La asociación de la figura del monje con la pureza de hábitos, unida a la idea de que es prerrogativa exclusiva de los puros la mediación con la divinidad, favoreció el desarrollo monástico de formas de administración sacramental, por ejemplo, los sacrificios en altares o la transformación eucarística del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo. La concepción de que los puros detentaban una capacidad privilegiada para transformar bienes terrenales en riquezas espirituales jugará un papel importante en otro de los fenómenos específicos del cristianismo latino, la monaquización de la Iglesia y la sociedad cristiana, en el mismo periodo¹⁴⁸.

A semejanza de la parroquia y a pesar de sus diferencias, los monasterios cluniacenses territorializaron su potestad en base a una sacralización diferenciada de los espacios bajo su dominio. Dicho espacio estaba compuesto, en primer lugar, por el núcleo de la abadía, al que se han de sumar los extensos territorios colindantes y numerosos inmuebles y muebles de naturaleza diversa entre los que se encontraban molinos, iglesias, hornos o castillos¹⁴⁹. Al ser representadas como propiedades de los santos Pedro y Pablo estaban dotadas de un carácter sacro. Una peculiaridad que permitió que los amplios espacios que dominaban los cluniacenses por toda la Cristiandad latina devinieran islas territoriales sagradas. A ello cabe añadir que las inmunidades de las que gozaban las constituían en lugares inviolables y protegidos jurisdiccionalmente por el papado frente al poder militar y jurisdiccional de la aristocracia laica y el episcopado¹⁵⁰. La vinculación directa con Roma y su sustracción del marco diocesano hizo que Cluny fuese concebido como representante de la Iglesia

¹⁴⁸ Iogna- Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, op. cit., pp. 46-48.

¹⁴⁹ Cfr. Méhu, D., *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XVe siècle)*, Lyon, Presses universitaires, 2001.

¹⁵⁰ La abadía cluniacense fue otorgada la inmunidad respecto a estos tribunales por Lotario II (954-986) – rey de Lotaringia perteneciente a la dinastía carolingia– en 955. Desde entonces fue un foco de relaciones ajenas a las jurisdicciones laica y diocesana, y creadora de derecho propio. Los siguientes papados continuaron con la política de concesión de privilegios a Cluny; por ejemplo, en 1120 Calixto II otorgó a Cluny un privilegio de exención que hacía de permitía a esta orden organizarse como cabeza de gobierno de los diferentes prioratos –análoga a la organización parroquial subordinada a la diócesis–.

en su universalidad, precisamente en un momento en el que Iglesia romana y la Cristiandad latina comenzaban a confundirse. Cruces visibles establecidas en mojones campestres demarcaban las fronteras tangibles de esos espacios cluniacenses que proyectaban sosiego y amparo. En su interior se podía organizar sin amenazas la explotación agropecuaria y los mercaderes podían realizar transacciones y negociaciones con seguridad¹⁵¹ -sin necesidad de pagar peaje- mientras que peregrinos y huéspedes hallaban un lugar de reposo y contacto. A todos ellos les fue otorgado el derecho a transitar libremente por los caminos que les llevaban hasta el monasterio en la bula de 1107 del pontífice Pascal II (1099-1118)¹⁵². La confluencia del disfrute de inmunidades especiales con el carácter plurifuncional de esta red de monasterios que constituían señoríos pacificados y ofrecían servicios sacramentales -basados en la intersección entre vivos y muertos- potenció a Cluny como centro de atracción de comunidades y lo impulsó como agente central de la época¹⁵³.

Que los territorios abaciales cluniacenses se conformasen como un espacio de paz y protección durante los siglos X y XI cuando la violencia de los caballeros lo atravesaba todo explica, en parte, por qué muchos campesinos optaron por encomendarse como tenentes al monasterio en lugar de acudir a señores laicos¹⁵⁴. Cluny ofrecía –además del carisma sacro asociado a los monjes- mejores condiciones fiscales y jurisdiccionales que los castellanos. Esto atraía a los hombres libres, quienes se veían obligados a entregar sus propiedades como tendentes a cambio de protección. Al hecho de que el grado de explotación y arbitrio judicial era relativamente menor, se puede añadir que los siervos mantenían ciertos derechos de propiedad y estatus de libertad¹⁵⁵. Además, contaban con una legitimación como potestad universal por su relación directa con Roma y pertenecer a la Iglesia, institución cuyo prestigio estaba vinculado con

¹⁵¹ En los espacios circundantes a la abadía hubieron de prosperar fenómenos relacionados con la economía agraria y la vida urbana como el comercio e intercambio de mercancías, los préstamos pecuniarios o la circulación monetaria.

¹⁵² Por ejemplo, la bula de Pascal II de 1107 establecía una zona sin peaje y sin castillo en el camino hacia la abadía cluniacense para que peregrinos, huéspedes y mercaderes pudieran llegar y volver libremente a la abadía.

¹⁵³ Iogna- Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, op. cit., pp. 38-39.

¹⁵⁴ Villacañas, J.L., “Apéndices”, en *La formación de los reinos hispánicos*, op. cit., p.134.

¹⁵⁵ Estos hombres libres entregarían sus tierras a la abadía, pero las recibirían en precario u usufructo, además de una solicitud de renta más benévola y más formas de asistencia y protección de la nueva abadía. “En lugar de ser tenentes del caballero voraz y abusivo, militar y juez arbitrario, prefirieron ser tenentes de una abadía de nuevo estilo, a la que prestaron una fidelidad de por vida. Así surgió un orden capaz de sustituir al poder central de la administración centralizada del rey franco en su función de resistir a los señores jurisdiccionales.” Villacañas, J.L., “Apéndices”, en *La formación de los reinos hispánicos*, op.cit., p. 127.

cierto carácter “público” como heredera del patrimonio de San Pedro, que reemplazaba el vacío de un poder regio fuerte. Precisamente Cluny tuvo mayor arraigo en regiones periféricas y en comunidades locales donde la potestad carolingia tenía menos influencia. Especialmente en el Midi francés –en la provincia eclesiástica de Narbona entre finales del siglo X y principios del siglo XI– donde la influencia de la autoridad regia era casi inexistente y la alta aristocracia y el episcopado no ofrecían una protección organizada ni una autoridad espiritual reconocida. En este ambiente los monjes cluniacenses alentaron la instauración de un ordenamiento pacífico que se materializaría en las paces de Dios y en la promoción de un nuevo modelo de caballero o milites.

Aunque, en realidad, las paces de Dios se imbricaban en un movimiento que sobrepasaba la actuación de Cluny a pesar de la centralidad de su rol, y coincidía con el fortalecimiento de la autoridad papal romana. En ellas participaban también las comunidades campesinas y sectores del clero secular. Fue el sueño de toda la cristiandad y en dichas paces de Dios participaron comunidades campesinas y sectores del clero secular. En un primer momento se constituyeron a partir de una alianza entre *pauperes* y eclesiásticos, participando tanto monjes como otras autoridades diocesanas, para protegerse mutuamente de la violencia señorial. Las paces de Dios defendían de ataques violentos a propiedades eclesiásticas, lugares sagrados como santuarios y monasterios, mercados o cargos eclesiásticos, extendiéndose posteriormente a acciones violentas contra agricultores y pobres. Daban forma a una quimera de paz y justicia extendida entre distintos estratos sociales por toda la región de Aquitania ante el uso constante de la fuerza bruta de la aristocracia regional¹⁵⁶. Su germen no proviene únicamente de grupos eclesiásticos y, por ello, aunque comparta con el movimiento de reforma eclesiástica el anhelo de re-instaurar el virtuosismo evangélico descarriado, sus implicaciones y sentido no constituyen una continuidad. La reforma de la Iglesia iniciada en el siglo XI, como se tratará de mostrar en posteriores apartados, supuso además una alteración constitucional al afectar a las relaciones y naturaleza de la división tradicional de los poderes entre *Regnum* y *Sacerdotium*, más tarde entre *Romana Ecclesia* e *Imperium Romanum*.

La connivencia inicial de intereses entre iglesia y los *papaures* en las Paces de Dios contra abusos señoriales durante el siglo XI se irá fracturando. La nueva retórica

¹⁵⁶Lòbrichon, G., *La religion des laïcs em Occident*, op. cit., p. 75.

eclesiástica que exigía al clero continencia en las costumbres a imagen de la castidad monacal o la pureza de hábitos evangélica, hubo de atraer el beneplácito de los *pauperes*. Sobre todo porque la retórica del virtuosismo moral también afectaba a los laicos y condenaba el empleo de la fuerza bruta y la injusticia contra los desprotegidos – peregrinos, mujeres, niños, pobres, mercaderes o eremitas- así como la rapiña a la que las comunidades campesinas se veían sometidas –tales como robo de ganado, expolio de cereales o usurpaciones de tierras–¹⁵⁷. En los programas de paz se establecían pautas de comportamiento para los milites que estuvieran dispuestos a comprometerse con la praxis que promovía el nuevo ideal de caballero al servicio de Dios. Se promueve con ello un nuevo modelo de caballero –un nuevo *ethos* para los *milites*– caracterizado por emplear la fuerza al servicio de la bienaventuranza cristiana. Aquí reside la génesis de la ética caballerescas que se codificará entre los siglos XI y XIII en los cantares de gesta y las novelas de caballería¹⁵⁸. En este contexto, las abadías cluniacenses estaban en condiciones de crear una oposición a la violencia señorial contando con el apoyo de ciertas aristocracias episcopales y laicas –incluso aunque en un primer momento hubiesen sido hostiles. Consigue entonces que ciertos caballeros se sometan, bajo juramento de lealtad, al derecho abacial que regulaba los espacios y tiempos de paz y violencia¹⁵⁹.

Por otra parte, las paces de Dios regularon el celibato, la simonía o el nicolaísmo, por lo que han sido interpretadas como el antecedente de la reforma eclesiástica promovida por la curia romana desde la llegada de León IX al papado. En torno a estos movimientos de paz también surge una moralidad cristiana fundamentada en el recogimiento espiritual, la abstinencia y el recato, el desprecio a lo suntuoso y los privilegios o la puesta en valor de la pobreza como mal necesario –para que fuese posible la caridad de los *potentes*-. De hecho, buena parte de los prelados que formarán parte de la curia romana favorable a la reforma eclesiástica durante los siglos XI y XII provenían de instituciones monásticas como la cluniacense. Estos reformadores promovieron el establecimiento de una disciplina moral para el clero secular, como el celibato, que se asemejaba a las practicadas tradicionalmente por el clero regular –

¹⁵⁷ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 21-25.

¹⁵⁸ Cardinio, F., “Guerra y Cruzada”, en Le Goff, J. y Schmitt, J-C (ed.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 313-314.

¹⁵⁹ En las paces de Dios y en las Treguas de Dios Tregua Dei se acotaba espacial y temporalmente la actividad guerrera o el uso de la fuerza, por ejemplo, se prohibía la violencia en determinados días como el domingo o días señalados en el calendario litúrgico cristiano como Adviento, Navidad, Pentecostés, Pascua o Cuaresma, lo que se consideraba un sacrilegio.

monaquización de la Iglesia romana—. Una mimesis que ofrecería a la nueva corporación clerical -que se constituye durante ese periodo- aunar el carisma de oficio sacerdotal-institucional con el carisma personal asociado al ascetismo purista. Pero si durante la reforma el virtuosismo clerical obligado por la Iglesia romana persigue las prácticas simoníacas del clero —entre otras, progresivamente ciertas comunidades regionales serán acusadas de herejía en vista de los sabotajes al clero y otras prácticas anticlericales—. El ideal de un clero puro terminará por enfrentar a la Iglesia romana y a las comunidades que anhelaban una mayor purificación de las costumbres —a imagen de la vida apostólica— y organizaban sus economías de salvación de modo diferentes —y en contra ocasionalmente— de la promovida por Roma. Este tema será objeto de análisis en el capítulo tercero.

2.1.4. La Iglesia romana y el Imperio carolingio.

En este apartado trataremos de mostrar la conexión que existía entre el papel de liderazgo desempeñado por el pontífice romano y la procedencia del impulso conquistador de los territorios sometidos a la antigua potestad imperial carolingia. De entrada, fue en el Imperio carolingio donde con más fuerza y por primera vez una Iglesia territorial reconocía la supremacía del obispo de Roma como pontífice de la Cristiandad latina y como autoridad máxima en términos doctrinales y morales. A lo que se debe añadir que fueron los mismos reyes carolingios -especialmente Carlomagno- quienes contribuyeron al fortalecimiento de la sede romana y la potestad papal como potestad jurisdiccional -además de cómo máxima autoridad doctrinal- por su apoyo a la conformación de los Estados pontificios. Esta circunstancia favoreció involuntariamente su posterior desarrollo como gobierno universal y jurisdiccional sobre toda la Cristiandad, ya que fue el efecto de la alianza temporal entre los reyes carolingios y el papado lo que hubo de propiciar que Roma pudiese actuar como cabeza de una Iglesia universal. Probablemente el refuerzo del gobierno pontificio romano hubo de ser una consecuencia sobrevenida del proyecto de Carlomagno de elevar la iglesia territorial franca a Iglesia universal. Circunstancia que, paradójicamente, resultó en la capacitación de la Iglesia romana con los medios materiales y carismáticos suficientes para proyectarse a sí misma como potestad ecuménica.

El primer paso hubo de darlo Carlos Martel -mayordomo de palacio de los reyes merovingios- cuando vinculó las iglesias de su reino a Roma, por consejo del monje

evangelista San Bonifacio de Maguncia¹⁶⁰. La obediencia declarada a Roma por las iglesias carolingias siguió vigente en los posteriores reinados de Carlomán y Pipino el breve. No obstante, fue Carlomagno quien introdujo sistemáticamente los rituales y la doctrina romana en la Iglesia franca, reconociendo con ello la validez universal del culto de San Pedro practicado por Roma¹⁶¹. Si bien Carlomagno concebía la Iglesia como una institución confiada a su autoridad para combatir los males del mundo, por otra parte, sometía a las iglesias francas a la obediencia doctrinal y litúrgica de Roma. Consecuentemente, mientras regía su iglesia siempre en nombre de Pedro y apelando a la autoridad de Roma, al mismo tiempo se presentaba como regente de una *ecclesia universalis*. En base a esta proyección dotó a la iglesia franca de una administración episcopal reticular en la que la figura del obispo era concebida como un poder delegado bajo el mando del rey. Encuadrados en esta organización jerárquica, los obispados vieron reducido su poder o reducida su discrecionalidad en el ejercicio de su cargo, acercándose así su estatus y desempeño oficial a la figura moderna del funcionario. Todos estos factores hicieron que, ante la crisis de la autoridad carolingia, el pontificado romano se beneficiara de la administración eclesiástica franca -jerárquica y centralizada- y estuviese en condiciones de solicitar la obediencia del episcopado y desarrollar la idea del carácter universal del rito y la doctrina romana.

Todo indica que el apoyo de los carolingios a Roma contribuyó al desarrollo de una capacidad de intervención efectiva sobre las demás iglesias territoriales de la cristiandad latina -además de los Estados Pontificios y algunas regiones del norte de África-¹⁶². Esto ocurrió especialmente durante los papados de Nicolás I y Juan VIII en el siglo IX; hasta entonces, “la universalidad romano-papal era una idea que no se traducía en una autoridad efectiva y jurisdiccional de la Iglesia de Roma sobre el resto de las Iglesias”¹⁶³. Baste recordar que durante el principio de la alta Edad Media la

¹⁶⁰ Cfr. Girolamo, A., “Iglesia y Papado”, en Le Goff, J. y Schmitt, J-C (ed.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 349-363.

¹⁶¹ “Así, los libros litúrgicos utilizados en Roma, pero también la principal colección romana de los antiguos cánones conciliares y de las antiguas decretales papales atravesaron los Alpes y fueron enviados a la corte de Carlomagno. El emperador abogó también por una de las numerosas reglas monásticas que circuclaban por entonces, la que se atribuía a Benito de Nursia. Solo cuando Carlomagno la descubre en Monte Casino en 787, haciéndose con una copia que le enviaron a Aquisgrán, terminó esta regla por imponerse a las demás.” *Ibid.*, p. 353.

¹⁶² La alianza del papado romano con los francos está vinculada al conflicto desencadenado con la Iglesia bizantina a partir de los decretos iconoclastas de *basileus* León III el Isaurio (726-730). El papa romano Gregorio II se opuso a ello desatando un conflicto entre ambos, por el que León III confisca los *patrimonios*. *Petri* de Calabria y Sicilia. Ante esta situación, Roma busca apoyo militar en los reyes francos.

¹⁶³ Girolamo, A., “Iglesia y Papado”, *op. cit.*, p. 351.

autoridad papal significaba fundamentalmente una influencia como árbitro en las resoluciones de conflictos y la intervención como autoridad moral y doctrinal. Un papel que derivaba de su prestigio como sede petrina. Con la caída del Imperio romano de occidente, la universalidad vinculada al proyecto eclesiástico resiste solo como un ideal, pero carece de una concreción efectiva como poder jurisdiccional de Roma sobre el resto de iglesias territoriales. Si acaso, la posibilidad efectiva que más se acerca a la organización de una iglesia imperial en occidente hubo de trasladarse a las iglesias territoriales de los reinos germánicos, en tanto que estuvieron sometidas a la autoridad regia. En lo que concierne al desarrollo de una autoridad efectiva por parte del obispo de Roma, ésta hubo de ser notoria solo en el siglo IX¹⁶⁴. Momento en el que confluían la separación definitiva de la iglesia de Oriente y la fragmentación del imperio carolingio durante el cual Roma se había fortalecido como cabeza de una iglesia ecuménica.

Por otra parte, el reconocimiento del obispo de Roma como sede pontificia y máxima autoridad doctrinal en el mundo latino solo comenzaba a emerger como ideal alrededor del siglo V durante el papado de León I y ante el desmoronamiento del Imperio romano de Occidente. La concepción *sui generis* de la Iglesia imperial de León I ni siquiera se desarrollará durante los siguientes siglos, en parte debido a la praxis que los reinos germánicos introdujeron en la organización de sus iglesias. Incluso aquellos reyes que abrazaron el cristianismo, como los visigodos o los francos, pusieron las iglesias bajo el mando del rey tratando de emular el modelo de iglesia imperial romana fracasado en Occidente. Posteriormente, las ideas de León I se proyectaron en la concepción desarrollada por Gelasio I (492-496) sobre la diferenciación de dos potestades cuyo cometido sería gobernar y reinar ámbitos separados: por un lado, la potestad espiritual encarnada en el pontífice romano y, por otro, la potestad temporal constituida por las autoridades laicas. Pero esta distinción no constituye una asimetría equilibrada, dado que sobre el papado recaería la atribución especial de ser el guardián de la fe –*definitio fidei, depositum fidei*–. Es probable que esta idea estuviese basada en la concepción teocrática de la Iglesia que desarrollará el papa Gregorio VII y sus sucesores, pues todos ellos apoyaron la capacidad de intervención pontificia en cualquier asunto -laico y eclesiástico- por razones de pecado -*ratione peccati*-¹⁶⁵. La

¹⁶⁴ Hasta entonces tampoco se había desarrollado un proyecto de evangelización sistematizado y generalizado, incluso a pesar de los misioneros enviados por Gregorio Magno a Bretaña.

¹⁶⁵ “Turning to Rome’s relationship with the wider sacerdotium, on the other hand, Gregory’s legacy is somewhat dearer, for while the papacy was troubled by a pair of schisms in the twelfth century and two lengthy vacancies in the thirteenth, the era can justifiably be seen as the implementation of Gregory VII’s

anterior doctrina de las dos espadas caracterizaba al obispo de Roma como *princeps* - primero- de los obispos, considerándolo cabeza de la iglesia universal y heredero sucesor de San Pedro. En cierto modo, en estas ideas puede vislumbrarse el legado cultural romano, en tanto que la organización eclesiástica disponía como modelo la administración imperial romana¹⁶⁶.

Tal y como ya se ha adelantado, Roma desarrolló esta potestad efectiva primeramente a través del reconocimiento de la validez universal de la liturgia romana - y su consecuente celebración en las iglesias territoriales aboliendo los ritos particulares- y, en términos jurisdiccionales, mediante la obediencia al mandato papal en ciertos asuntos arbitrales, en la organización disciplinar del clero y en la administración diocesana.

En los siguientes apartados se tratará de mostrar cómo en siglos posteriores la Iglesia estará en condiciones de acrecentar su influencia gracias a la red de obispados que se restauran y fundan por toda la Cristiandad, un mapa diocesano que conferirá un soporte institucional para la implementación más efectiva del mandato papal en una administración territorial, jerarquizada y reticular.

visión of Petrine supremacy within the Western church. The particular ideas that lay behind his convictions were themselves old, many formulated already by the great popes of the fifth century (Innocent I, Leo the Great and Gelasius I), for example that Peter's special relationship with Jesus warranted a papal *plenitudo potestatis* over the wider church. But the larger program of ecclesiastical power into which they were fitted was new and constituted a through revision of the early medieval church. In the imperial church organized by the Carolingians in the eighth century, under heavy Anglo-Saxon influence, Rome was the home of the apostles and the source of "correct" law, liturgy and rule, but effective ecclesiastical jurisdiction was in the hands of bishops and their might archiepiscopal supervisors. The popes of the twelfth century and their supporters transformed Gregory's passionate identification with Peter, who sanctified all occupants of his cathedra, into Innocent III's vicariate of Christ, which raised the apostolic pontiffs above man, if not to God. To assert such grand claims is simple matter. To make good of them requires institutions, and the high-medieval papacy was especially successful in uniting ideology and practice". Perrot, A., "The bishops of Rome, 1100-1300" op. cit. pp. 22-23.

¹⁶⁶ La herencia eclesiástica de la cultura romana antigua puede vislumbrarse en elementos administrativos y culturales. Bate el caso de la actividad administrativa romana cultivada en los despachos de Letrán que gestionaban dominios territoriales, expedían documentos, cartas papales o convocaban concilios para decretar normas. Por ejemplo, las decretales de los siglos V y VI creadas para la resolución de conflictos presentan similitudes con los *responso* imperiales. También se manifiesta el legado romano en la organización de escuelas catedralicias imbricadas en la estructuración diocesana, de matriz urbana, a semejanza de la administración territorial romana. Todo ello facilitará el desarrollo del gobierno jurisdiccional romano en el contexto de una nueva recuperación del derecho romana durante los siglos XI y XII. Cfr. Girolamo, A., "Iglesia y Papado", op. cit., pp. 349-363.

2.2. Revolución constitucional medieval y jurización del gobierno pastoral eclesiástico

2.2.1. La transformación constitucional medieval: reforma gregoriana o revolución jurídica

A pesar de la importancia de los cambios que supusieron la organización parroquial, la orden de Cluny y el fortalecimiento progresivo del papado durante la época carolingia, la gran transformación en relación a la organización eclesiástica en la Edad Media tuvo lugar entre los siglos XI y XIII. La consolidación del pontificado romano como cabeza de gobierno de las iglesias territoriales y la aspiración a la independencia de la Iglesia –como corporación del clero– de las potestades laicas significó una trasmutación del ordenamiento constitucional de la Cristiandad latina¹⁶⁷. La nueva economía escatológica de salvación que promovió la Iglesia romana no sólo produjo una transformación de la potestad eclesiástica, sino que también afectó a la organización de las potestades regias e imperial. Baste con recordar que la conformación de la Iglesia romana como una potestad dual, pastoral y jurisdiccional, a imagen de la soberanía perfecta divina, tuvo como efecto la promoción de reinos autónomos. A causa del alcance de estas transformaciones se ha caracterizado a este periodo como revolución constitucional.

La relevancia y alcance de las transformaciones acontecidas durante este periodo puede vislumbrarse en los factores básicos que constituirán la dimensión eclesiástica de la Cristiandad latina en los albores del siglo XIII.

1) El primer factor de cambio lo supuso la consolidación de la subordinación - ideal y real- de las iglesias territoriales o micro cristiandades al papado romano. Al final de este periodo Roma estaba en condiciones de reclamar una obediencia como potestad jurisdiccional –legislativa y judicial– suprema, a diferencia de la dominación que ejercía anteriormente como árbitro carismático y autoridad moral-doctrinal¹⁶⁸. El éxito del reconocimiento de la primacía papal en términos de gobierno jurisdiccional eclesiástico

¹⁶⁷ Véase la nota 65.

¹⁶⁸ “El papa gobernaba toda la Iglesia. Era el legislador universal, su poder sólo estaba limitado por el derecho natural y por el derecho divino positivo. Él convocaba concilios generales, los presidía y su confirmación será necesaria para que sus decisiones entraran en vigor. Ponía final a las controversias en muchos puntos por medio de decretos, hacía de intérprete de la ley y otorgaba privilegios y dispensas. También fue el juez supremo y administrador. Los casos de importancia –*maiores causae*– de los cuales nunca hubo una enumeración definitiva, estaban reservados a su juicio”. LeBras, G., “Canon Law,” en Crump, C.G. y Jacobs, E.F., (eds), *The Legacy of the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1926, pp. 333-334.

hubo de ser un acontecimiento sobrevenido, pero que terminó por suprimir las idiosincráticas religiosidades cristianas en los futuros territorios europeos¹⁶⁹. Más aún, significó la estandarización no sólo los cultos litúrgicos sino de las prácticas de cura de almas –guía a la salvación– en sacramentos normalizados, susceptibles de ser administrados únicamente por la nueva corporación clerical.

2) Otro de los factores que hubo de modificar el ordenamiento constitucional de la Cristiandad latina fue la independización de la Iglesia de las potestades seculares. En este sentido, la *libertas ecclesiae* significó la pretensión de hacer de la Iglesia romana una institución jurisdiccional autónoma –además de pastoral– en tanto que corporación del clero y gobierno pastoral sobre los cristianos. El clero quedará sometido únicamente a la normatividad eclesiástica –extraterritorial– y exento de obediencia a los poderes temporales territoriales. La división de poderes intrínseca al cristianismo se traducirá así, idealmente y en este momento, como una diferenciación institucional entre las potestades espiritual y temporal, en el Papado y el Imperio o los reinos. Mientras que el pontificado romano reclamará la superioridad jurisdiccional como representante de la justicia divina en la tierra. Una aspiración que conducirá paulatinamente a Iglesia a la forma política de la teocracia pontificia medieval y que supondrá una extralimitación de los límites que como potestad espiritual en el mundo habría de imponer la división de poderes dentro de la economía escatológica de salvación cristiana de matriz trinitaria.

3) El anterior factor conduce directamente al siguiente: la monopolización de la Iglesia romana de la mediación con la divinidad y la guía a la salvación cristiana. La corporación clerical, encabezada por Roma, reivindicó la exclusividad en la guía a la salvación, concretamente en la tarea de cura de almas, mediante la normalización de celebración litúrgica y la administración sacramental en rituales y espacios sagrados definidos por la Iglesia romana. Esta pretensión fue posible gracias a la cristalización del dimorfismo clero-laico, esto es, la diferenciación entre los capacitados jurídica y carismáticamente para la administración del *pneuma*, el clero, del laicado, cuya participación en la actividad de cura de almas eclesiástica devino obligada como única garantía de redención individual y, al mismo tiempo, colectiva. La marca de distinción clerical no se constituyó únicamente sobre la particularidad de sus hábitos y las prerrogativas sacerdotales, sino además por el disfrute de un estatuto jurídico propio

¹⁶⁹La subordinación ideal y real de las iglesias territoriales al papado también significó para los poderes episcopales una pérdida de autonomía gubernativa sobre sus diócesis. Resurgía entonces la idea de una Iglesia imperial centralizada.

extraterritorial, sometido en última instancia a la autoridad romana. La corporación clerical, conformada como una jerarquía de autoridades vinculadas a la autoridad central pontificia, actuaba como gobierno jurisdiccional sobre el laicado – cualitativamente diferente del gobierno romano sobre el propio clero–.

4) Los factores hasta aquí mencionados están todos ellos atravesados por la creación romana de un sistema jurídico propio y autónomo que supuso la juridización de la Iglesia. Se trató de una transformación significativa que afectaba al ordenamiento constitucional de la Cristiandad latina y supuso la creación del primer sistema jurídico dentro de la tradición occidental¹⁷⁰. Esta revolución jurídica se desarrolló a partir de los cambios en el derecho canónico que transmutaron las formas de dominación y legitimidad, afectando por mimesis y confrontación a los poderes regios y al Imperio germánico. El desarrollo de cuerpos normativos sistematizados, de nuevos procedimientos judiciales y criterios de enjuiciamiento significó la creación de dispositivos eficaces en la conquista eclesiástica de la obediencia a la ley romana y, con ello, la normalización de los hábitos más cotidianos como la alimentación, la sexualidad, la creencia, etc. El hecho de que la Iglesia romana como potestad eminentemente espiritual fundamentada en la prerrogativa de la guía a la salvación – mediante la cura de almas- dispusiese de una compleja administración legal tuvo como efecto la juridización de los sacramentos y, su reverso, la sacramentalización del derecho eclesiástico. Su corolario fue la potencial absolutización de la potestad eclesiástica, concebida a imagen del dominio divino, extralimitándose en las formas de gobierno de almas que la Iglesia como vicariato de Cristo en el mundo se había impuesto a través del reconocimiento de la dualidad de potestades¹⁷¹.

La breve síntesis que se ha presentado de los factores de cambio de este periodo –sucedidos entre los siglos XI y XIV, pero a diferente ritmo de desarrollo cada uno- como revolución constitucional de la Cristiandad latina introduce modificaciones respecto a la historiografía que se ha centrado en el análisis de la denominada reforma gregoriana interpretándola o bien como reforma moral, o bien como conflicto entre

¹⁷⁰La trascendencia política y social de esta transformación indujo a Harold Berman, entre otros historiadores, a hablar de *revolución papal* en lugar de reforma gregoriana. Este autor la considera como la primera de las revoluciones jurídicas en occidente dentro de un largo proceso de revoluciones jurídicas que darán lugar al sistema jurídico occidental como una forma particular de ordenamiento y ejercicio de los poderes. Véase la nota 62.

¹⁷¹Cfr. Théry, J., “Le triomphe de la théocratie pontificale du III concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303)”, en De Cevins, M-M. y Matz, J-M. (dir), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 17-31.

Roma y el Imperio germánico¹⁷². Es inequívoco que hay un momento de verdad en la afirmación de que el papado llevó a cabo una reforma disciplinar que procuraba la purificación de las costumbres clericales y en la que Gregorio VII fuese un agente decisivo. Y, por otra parte, también fue un suceso notorio el conflicto desatado por la querella de las investiduras entre el papado y el Imperio. Ambos eventos históricos no dejan de ser importantes para comprender el decurso de los acontecimientos. No obstante, las transformaciones que la compleja institución eclesiástica auspició tuvieron un alcance mayor en términos constitucionales. Uno de los límites de estas narrativas –a pesar de su interés descriptivo y su erudición– reside en que no están en condiciones de ofrecer una conceptualización de la trascendencia genealógica de este periodo. No sólo porque no esclarecen su impronta en el decurso de la historia constitucional de Occidente, sino porque no revelan la contingencia de los acontecimientos como la conformación de una potestad espiritual como gobierno jurisdiccional en relación a los saberes vernáculos, a la resistencia comunitaria a la expropiación de la sanción normativa o a los ritos culturales sincréticos que manifiestan las disyuntivas proyectadas como posibles que perecieron. Los estudios sobre la reforma gregoriana basados en la reactualización de la disciplina clerical evangélica y en el conflicto político entre dos grandes figuras de poder ofrecen en ocasiones historias túneles que reproducen un anacronismo retrospectivo por el que las instituciones de la Iglesia y Estado modernos encuentran su identidad en la Iglesia medieval y las monarquías feudales.

En contraposición, Paolo Prodi ha caracterizado las transformaciones de los siglos XI al XIII como una revolución constitucional, en tanto que modificaron el modo

¹⁷²“Los grandes cambios ocurridos en la vida de la Iglesia de Occidente y en las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y las seculares (...) han sido llamadas, tradicionalmente, la Reforma de Hildebrando o la Reforma gregoriana (...). Sin embargo, el término “reforma” es un verdadero eufemismo que refleja, en parte, el deseo del propio partido papista –y de posteriores historiadores católicos romanos– por reducir la magnitud de la discontinuidad entre lo que había ocurrido antes y lo que vino después. (...) Otro nombre para señalar la misma época, la Querella de las Investiduras, no es tanto un eufemismo cuanto una afirmación oblicua: al señalar la lucha del papado por arrancar a emperadores y reyes la facultad de “invertir” a obispos con los símbolos de su autoridad, el término relaciona el conflicto entre los partidos papista e imperial (o real) con el lema principal de los papas reformadores; “la libertad de la Iglesia”. Pero ni siquiera esta dramática divisa transmite todas las dimensiones de la transformación revolucionaria que muchos importantes historiadores han considerado como el primer gran punto decisivo de la historia europea, y que algunos han reconocido como el comienzo de la época moderna. Lo que estaba en juego en última instancia, eran, en palabras de Peter Brown, “la separación de las esferas de lo sagrado y lo profano” de donde surgió una liberación de energía y de creatividad análoga a un proceso de fisión nuclear”. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, p. 97.

de ser y concebirse el ordenamiento político en un sentido amplio, en la línea de la tradición germánica de la Historia constitucional¹⁷³. El camino que trazó Gregorio VII para liberar a la Iglesia de su imbricación en el sistema feudal, “en el cual poder espiritual y poder temporal estaban involucrados a todos los niveles”¹⁷⁴, y en la conquista de un espacio institucional autónomo para la acción del gobierno eclesiástico, tuvo repercusiones que hubieron de afectar al *dominium* feudal y a los poderes regios y aristocráticos laicos, tanto como a las comunidades rurales y urbanas de campesinos, artesanos y comerciantes –*rusticiy laboratores*–¹⁷⁵. La noción de revolución constitucional se refiere así a una transformación total que no es reductible únicamente a los cambios en las formas de gobierno, pues comprende también la mutación en la comprensión del *dominium*, de la división de poderes –o las dinámicas de transcendencia/inmanencia y espiritual/temporal–, a los dispositivos que traza la economía de salvación, a la política que establece una determinada intelección escatológica, a la visión del devenir histórico –historia de la salvación– o a las concepciones y praxis del derecho y la justicia. La radicalidad de esta transformación se anunciaba en la proclama papal del *Dominium mundi*. Dentro del amplio alcance de esta mutación la Iglesia romana es, al mismo tiempo, una de las instituciones promotoras y

¹⁷³ Aunque Paolo Prodi coincide con la interpretación de H. Berman de que la reforma papal supuso la primera revolución y la conformación del primer sistema jurídico en la tradición de Occidente, el italiano propone la idea de revolución constitucional para enfatizar la dimensión política, en un sentido amplio, de estos cambios. La reforma papal en la plena Edad Media habría permutado profundamente la estructuración y concepción de las relaciones de poder, y entre las distintas potestades, afectando al devenir de la división de poderes de matriz medieval y propia del mundo occidental. No se ha de confundir la categoría de Constitución como un cuerpo de derecho positivo moderno –una serie de leyes recogidas en un corpus escrito y sistematizado que ordenan jurídicamente las relaciones de poder en un Estado– con la categoría de Constitución que refiere a la forma de ser y representarse de una comunidad política y la estructuración de las relaciones de poder –tal y como ha sido empleada por la tradición germana de la Historia Constitucional, dentro de la cual se puede situar el texto de Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*–. Por otra parte, Prodi considera que la Historia Constitucional alemana ha sido nefastamente desentendida por la historiografía medieval puesto que dicha corriente historiográfica que aporta una mirada interdisciplinar que contribuye a disponer de una perspectiva más global y certera de fenómenos “políticos” en los periodos pre-modernos. Prodi, P., *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bolonia, Il Mulino, 2001, pp. 14-16

¹⁷⁴ “in cui potere spirituale e potere temporale erano coinvolti a tutti i livelli (...)”. *Ibid.*, p. 59.

¹⁷⁵ “En Inglaterra, no fue hasta 1170, el año del martirio de Becket –95 años después del Dictatus de Gregorio y 63 después de que Enrique I, rey de Inglaterra, había cedido en la cuestión de las investiduras–, cuando la Corona al fin renunció a su pretensión de ser gobernante suprema del clero inglés. A la postre, se llegó a compromisos sobre toda una gama de cuestiones, que incluían no sólo la interpelación de la Iglesia y el Estado, sino también la interpelación de las comunidades dentro del orden secular: el sistema señorial, la unidad de señor y vasallo, los gremios mercantiles, las ciudades y poblados privilegiados, los ducados y reinos territoriales, el imperio secularizado”. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, op. cit., p. 117.

el propio objeto de los cambios más notorios que dan lugar a un modelo eclesiástico diferente. Concretamente, en lo que atañe a la dimensión específicamente eclesiástico-corporativa de la revolución constitucional hubo de emerger un esbozo de gobierno romano organizado centralmente mediante un sistema jurídico autónomo sobre el que ofrecía los servicios de cura pastoral, cuyo alcance llegará hasta los aspectos básicos de la vida cotidiana de los hombres¹⁷⁶. Esta novedosa proyección del papel de la Iglesia romana como pastorado y poder jurisdiccional extra-territorial desafiará el papel que reclamaba el Imperio germánico como poder redentor en el marco de la historia de la salvación. Se desplegará así una disputa que descubre tanto la dimensión pastoral que sostiene a la potestad imperial germánica como la dimensión político-jurisdiccional de la potestad espiritual romana¹⁷⁷.

La categoría tipológica de revolución ofrece un modelo interpretativo diferente al que produjo la historiografía eclesiástica, principalmente decimonónica, que interpretó la reforma gregoriana primariamente como una vuelta a los orígenes del cristianismo por su obstinación en conducir al clero hacia el modelo comportamental evangélico. También se contrapone a la caracterización de la reforma papal como el gran conflicto político entre el papado romano y el Imperio germánico, una interpretación que surgió durante la primera mitad del siglo XX desde la crítica a los postulados anteriores.

La primera de estas perspectivas, característica de la historiografía eclesiástica decimonónica, fue sintetizada y desarrollada en la obra A. Fliche, especialmente en su *La Réforme Grégorienne* (1924)¹⁷⁸. Esta tradición dirigió el análisis principalmente

¹⁷⁶ En el capítulo siguiente se estudiará la relación entre el gobierno pastoral pleno medieval y la forma jurisdiccional que adopta la potestad eclesiástica atendiendo. En este sentido, la tradición jurídica occidental está vinculada a la subjetividad cristiana fundada en el miedo al purgatorio y la esperanza en el juicio universal. P. Prodi. *Una storia della giustizia*, op. cit.

¹⁷⁷ “En primer lugar, la creación de sistemas jurídicos modernos fue la respuesta a un cambio revolucionario ocurrido dentro de la Iglesia y en la relación de ésta con las autoridades seculares. Y aquí el término “revolucionario” tiene todas las modernas connotaciones de lucha de clases y de violencia. En el año 1075, después de unos 25 años de agitación y propaganda del partido papista, el papa Gregorio VII declaró la supremacía política y legal del papado sobre toda la Iglesia y la independencia del clero de todo control secular. Gregorio también afirmó la supremacía última del papa en asuntos seculares, incluyendo la facultad de deponer emperadores y reyes. El emperador –Enrique IV de Sajonia– respondió con una acción militar. Estalló, esporádicamente, una guerra civil entre los bandos papista e imperial por toda Europa hasta el año 1122, cuando por fin se llegó a un acuerdo por un concordado firmado en la ciudad alemana de Worms. En Inglaterra y Normandía, el Concordado de Bec había dado un respiro temporal en 1107, pero la cuestión no quedó resuelta definitivamente allí sino hasta el martirio del arzobispo Tomás Becket en 1170”. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, op. cit., p. 97.

¹⁷⁸ El trabajo de Agustin Fliche (1884-1951), en particular su obra *La Réforme Grégorienne* de 1924, se constituyó como el marco de referencia para las posteriores interpretaciones durante el siglo XX de las transformaciones eclesiásticas de los siglos XI y XII. Su efecto en la historiografía posterior fue la

hacia el proyecto papal de normalización disciplinar cristiana, enfatizando el papel promotor de la curia romana, especialmente durante el papado de Gregorio VII, del proyecto de renovación de las costumbres clericales y laicas como recuperación de la moral cristiana primitiva y vuelta a un correcto comportamiento ejemplar. Al poner en continuidad la disciplina papal con la tradición transmitida por la patrística y el derecho canónico, los cambios son categorizados como una reforma y no como revolución. La concepción de que la disciplina clerical a implementar era una reactualización de prácticas que habían perdurado en corrientes ancestrales de espiritualidad y en saberes normativos eclesiásticos, silencia las innovaciones introducidas en los modos de disciplina y en los hábitos morales, así como su distinto sentido contextual. Análogamente, mientras que esta visión privilegia la idea de una restauración de un estado de cosas anterior desdeña las singularidades que produjeron las decisiones y acciones papales en cuestiones eclesiásticas, religiosas y políticas¹⁷⁹. Finalmente, la narrativa que de ella se desprende es que la sede romana, retomando el legado de Pedro, afrontaría la tarea de redirigir moralmente a fieles y clérigos, los cuales se habrían apartado más aún de la rectitud cristiana en la anarquía feudal del siglo X.

El hecho de que esta interpretación de la reforma gregoriana destaque el papel del papado, especialmente del papa Gregorio VII (1073-1085), presentándolo como el principal agente de las transformaciones eclesiásticas del siglo XI, no es óbice para que trace una continuidad con el movimiento de las paces de Dios y el monacato cluniacense. Ciertamente, como pudimos ver en el apartado anterior, las paces de Dios reclamaron y proyectaron un ideal clerical de hábitos puros y castos que mimetiza el prototipo del monje. Un ideal que diferenciaba al clero del mundo laico por la práctica de un virtuosismo moral cristiano asociado a la castidad, el recato o la continencia. Cualidades todas que fortalecían el carisma sagrado que el oficio sacerdotal requería para reclamar una obediencia legitimada a sus servicios sacramentales y rituales litúrgicos de mediación con la divinidad. Según esta interpretación, personalidades de

generalización de la idea *reforma gregoriana* para caracterizar este periodo. Si, por una parte, sus interpretaciones fueron una síntesis de las visiones de la historiografía decimonónica –y no una originalidad analítica–, su trascendencia reside en que sus categorizaciones devinieron consensos historiográficos presupuestos, puesto que fueron tratadas como evidencias empíricas inmediatas. Rust, L. D., *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá, EdUFMT, 2013, p. 136.

¹⁷⁹Las novedades institucionales, jurídicas o políticas aparecen, en la interpretación de A. Fliche, consecuencias imprevistas de la restauración de la moralidad cristiana. La construcción de una iglesia papal jurisdiccional durante el siglo XI se presenta aquí como el medio para la normalización de las costumbres cristianas laicas y clericales. Un proyecto pontificio en el que se destaca el papel del papa Gregorio VII quien culminaría las tendencias e ideas reformadoras gestadas en pontificados anteriores, implementándolas y defendiéndolas con mayor determinación.

los círculos eclesiásticos donde se conservaba la tradición evangélica como los cluniacenses habrían sido los promotores de la reforma una vez que fueron reclutados en torno al papado romano, práctica que iniciaría León IX. Se puede matizar a esta perspectiva que, si bien el ideal clerical asociados a las paces de Dios anticipaba la disciplina clerical que se generalizará a partir del periodo gregoriano, ello no es motivo para confundir la especificidad de Cluny y la de Roma como dispositivos e instituciones de gobierno pastoral y jurisdiccional. Más aún, la implementación de una disciplina clerical por parte del papado a través de un poder de facto centralizado y jurisdiccional, que hacía forzoso un comportamiento sobre la corporación del clero a través de toda la Cristiandad latina, es una novedad como dispositivo de ejercicio del poder pastoral –de una potestad eminentemente espiritual–.

Esta perspectiva de la reforma gregoriana toma la dimensión moral –como costumbres o hábitos– no sólo como objeto de los cambios en la disciplina del clero sino como causa de las propias transformaciones eclesiásticas. De suerte que la original forma institucional de la Iglesia romana, con su organización fiscal y jurisdiccional, termina por ser explicada como solución a la situación de decadencia moral que habría de producir el *des*-orden feudal. Así, el proyecto de erradicar prácticas clericales como la simonía y el nicolaísmo es interpretado como el intento eclesiástico de poner freno a los intereses particulares de las aristocracias locales y su apropiación de los recursos públicos. En este sentido, la Iglesia pretendía ocupar el supuesto vacío de poder surgido tras el desmoronamiento del Imperio carolingio a causa de la ausencia de una autoridad con capacidad jurisdiccional público¹⁸⁰. Ante esta circunstancia, según A. Fliche, los reformadores no habrían podido sino hacerse cargo de la tarea histórica del restablecimiento de la justicia divina mediante la reactualización de la disciplina moral basada el virtuosismo evangélico.

Perola idea de que existió un *vacuum* de poder y caos feudal que la sede pontificia trató de reocupar se revela problemática, a pesar de los momentos de verdad que pueda contener¹⁸¹. Resulta difícil mantener esa narrativa para mediados del siglo XI –León IV llega al papado en 1049 y Gregorio VII en 1073 - cuando, por una parte, el ordenamiento feudal estaba frenando la violencia sistémica anterior y, por otra parte,

¹⁸⁰El programa ideal de los reformadores eclesiásticos de finales del siglo XI no llegó a ser implementado en la práctica en su plenitud precisamente porque hubo llegar a compromisos con las resistencias que suscitó tanto entre los partidarios del Sacro Imperio Romano Germánico –laicos y obispos u obispos que eran también príncipes territoriales– como en otras regiones de la Cristiandad.

¹⁸¹El primer cuestionamiento a la interpretación de A. Fliche fue el de Gerd Tellenbach (1903-1999), historiador alemán que estudió el Papado principalmente entre los siglos XI y XII.

Conrado II (1027-1039) inauguraba la tendencia al cesaropapismo imperial en la parte oriental del Imperio germánico. La actualización del proyecto imperial por la dinastía Salia suponía el fortalecimiento de una potestad que reuniese la dimensión pastoral – espiritual- y la jurídica o política–temporal-. Esta toma de posición imperial chocaba con el incipiente programa de la Iglesia romana, por lo que entraban en confrontación dos economías de salvación y políticas escatológicas cristianas, con sus correspondientes instituciones y auto-representaciones. En consecuencia, no es sencillamente argumentable que existiese todavía en los albores del siglo XI una crisis causada por el declive de una potestad centralizada dominante. Por el contrario, la actuación de la dinastía Salia instituida por Conrado II (1027-1039) habría supuesto el refuerzo de la autoridad imperial¹⁸². Si, por una parte, los emperadores salios se presentaban como detentadores de una potestad espiritual –además de la temporal– que les acercaba a una praxis cesaropapista en el ejercicio del poder, por su parte, la actuación del papado, una vez anunciado el proyecto de la *libertas ecclesiae* y la *plenitudo potestatis*, es difícilmente reductible a un plan de reactualización del virtuosismo apostólico. Aunque la reforma de las costumbres hubiese de ser un factor de cambio importante, es comprensible únicamente dentro del marco que la actualización del proyecto imperial cristiano suponía para la Iglesia romana. Puesto que amenazaba las instituciones jurisdiccionales y formas de gobiernos pastoral que se pretendían conformar sobre una nueva economía de salvación y política escatológica en las que las expectativas de una redención final, pronta y colectiva, se habían clausurado, mientras que la Iglesia ofrecía un ciclo sacramental de purgación y piedad como garante de salvación futura¹⁸³. Un desafío que, evidentemente, ponía la confrontación no sólo en

¹⁸² La dinastía salia estuvo al mando del Imperio germánico desde 1027 hasta 1125. El primer rey fue Conrado II, coronado como Rey de los romanos en 1024 y como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1027. A él le siguieron Enrique III, Enrique IV y Enrique V, los cuales fortalecieron el poder imperial y desarrollaron una administración centralizada. El Emperador Enrique IV protagonizó un largo y arduo conflicto con Gregorio VII y la curia romana en torno a la denominada Querella de las Investiduras.

¹⁸³ En el siguiente capítulo se tratará la conexión entre la garantía de salvación colectiva y la individual y su relación con la idea de universalidad de la Iglesia romana. La salvación de cada hombre dependerá de su participación en el calendario litúrgico y sacramental instituido y administrado por el clero canónico. Una participación obligada, ya que de la redención individual dependerá la de toda la Cristiandad latina. “Todo fue referido al ritmo natural de la naturaleza y de la vida humana y se estableció un lazo, mediante las prácticas expiatorias, entre la santificación del tiempo corto del año y la del tiempo de vida del individuo. La efectividad del rito dependía de la pureza de los que tomaban parte en él y, al igual que en la Biblia, Dios se apartaría de su pueblo si el número de pecadores recalcitrantes fuera demasiado grande. La salvación de la colectividad dependía por tanto de la de cada individuo en particular. Se comprende bajo estas circunstancias que la Iglesia no renunciara a la escatología al dirigir la mirada de los creyentes hacia el tiempo corto y la penitencia personal, pues sabía que así aseguraba las bases de una historia de la

términos de conflicto abierto de fuerza sino también en los de una batalla sobre la legitimación de los dominios respectivos, lo cual se manifiesta en la proliferación de una racionalización de la naturaleza y función de cada una de las potestades que, en última instancia, sostendrá la disputa retórica o propagandística plasmada en los *Libelli de litti*, así como la figura del emperador de los últimos días¹⁸⁴.

Con lo expuesto hasta aquí se pretende recalcar que la emergencia en el siglo XI de una concepción de la autoridad pontificia como potestad suprema jurisdiccional y pastoral es una primicia histórica en relación con el modo de concebir hasta entonces a la Iglesia cristiana como autoridad espiritual. Los propios partidarios papales plantearon su aspiración a establecer un nuevo ordenamiento del mundo. Inclusive si para ello se recurría al término de renovación *–reformatio–*, ha de ser comprendido en los límites del marco de enunciación de la época atravesada por una temporalidad escatológica, al mismo tiempo lineal y cíclica. En una concepción donde la posibilidad de creación *ex novo* o una transformación radial no era pensable sino para la acción divina, era obligada la referencia a la tradición y al pasado incluso cuando analíticamente podemos descubrir una innovación cultural, institucional o religiosa. La referencia a una edad de oro anterior, al paraíso perdido, cuyo hundimiento ha de entregar al mundo en un rumbo decrepito al exceso y al caos, es recurrente en los relatos cristianos. En continuidad con este diagnóstico, el desenlace que se presenta verosímil y *enunciable* ha a ser el anhelo de recuperar un poder que domine a los hombres mediante la restauración del virtuosismo moral. Los modelos de aquellas virtudes extraviadas en la decrepitud mundana habrían de haberse mantenido como un arcano o un tesoro, para que fuesen recuperables, en comunidades de hombres íntegros que atesoraban la memoria ejemplar de la vida apostólica y de Cristo. Este marco narrativo de los contemporáneos a la revolución constitucional permite comprenderlos, pero no es suficiente para interpretarlos y tipologizar los cambios desde una perspectiva genealógica.

salvación”. Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000, p. 56.

¹⁸⁴ “El vacío dejado por la caída del último emperador de Occidente, después de haber permanecido vacante durante más de tres siglos, pareció quedar magníficamente colmado cuando el día de Navidad del año 800 en San Pedro de Roma, Carlos, rey de los francos y de los lombardos, fue coronado emperador romano. A partir de este momento fue posible concebir al emperador de los últimos días como un monarca occidental, y esto a pesar de que Carlomagno no dejó ningún territorio imperial tras de sí. Tanto en la parte de los dominios de Carlomagno que posteriormente pertenecería a Francia como en la que pertenecería a Alemania, los hombres continuaron soñando con un gran emperador que debía surgir entre ellos y en el que se cumplirían las profecías sibilinas” Cohn, N., *En pos del Milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015, p. 94.

Por otra parte, es certera la afirmación de que muchos elementos característicos de la disciplina clerical que se plantea en el siglo XI pueden encontrarse en la tradición doctrinal cristiana, en el conservadurismo del monacato o en la tradición ascético-evangélica italiana, a los que Fliche hubo de referirse. Pero a tal aserto se ha de matizar que muchas de estas características no habían sido específicas del modelo de sacerdocio o de la figura del cura de almas cristiano, sino más bien de la figura del monje, del cenobita o del eremita. Antes que ponerlos en una línea de continuidad, este traspaso de modelos invita a descubrir una transmutación original dentro del cristianismo: la *monaquización* de la Iglesia romana y la *sacerdotización* del monacato. No son cambios triviales para el ordenamiento de una época atravesada por la economía escatológica de salvación cristiana y por la propensión a que las nociones de Cristiandad latina e Iglesia romana se confundiesen.

Análogamente, tampoco es riguroso equiparar el proyecto de la *libertas ecclesiae* del siglo XI con la tradicional demanda eclesiástica de inmunidades y exenciones a los poderes seculares. La perseguida autonomía o libertad de la Iglesia por los reformadores aspiraba a imponer a la sede romana como potestad jurídica suprema, declarándose fuente y garante de toda Justicia. Lo que implicaba el sometimiento de los poderes laicos al juicio eclesiástico en ciertas materias¹⁸⁵. De ahí el carácter subversivo de los *idealía* y *realía* de los partidarios de la reforma eclesiástica entre los siglos XI y XIII. Y de ahí también la impetuosa contestación que el programa papal de ordenamiento del mundo suscitó, especialmente como un combate contra la concepción imperial del Sacro Imperio Romano Germánico heredera del imperio carolingio. El movimiento reformista, especialmente con Gregorio VII y posteriormente con Inocencio III, erigiría las bases doctrinales y los dispositivos institucionales para la liberación del clero y los bienes eclesiásticos del dominio imperial y, además, el sometimiento a la jurisdicción romana tanto del clero –principalmente grandes prelados– como del propio emperador.

Lo que vela esta interpretación en términos de conflicto político manifiesto por el dominio entre dos poderes -*sacerdocio* y el *regno* - de nuevo a pesar de sus certezas descriptivas- es que la confrontación se da entre dos órdenes con aspiraciones jurisdiccionales y gubernativas supone una transmutación de las formas de dominio

¹⁸⁵Desde Gregorio VII el papado reivindica las prerrogativas del antiguo imperio romano hasta su culminación con el papa Bonifacio VIII, quien reclamará la sumisión de cada una de las criaturas humanas a Roma.

fiscal, territorial y pastoral y, en última instancia, de la concepción de la diferenciación de esperas y potestades secular y espiritual. El enfrentamiento no es reductible a una controversia entre dos concepciones del dominio diferentes, una teocrática y la otra cesaropapista, afectó además al ordenamiento constitucional en tanto que modificó los postulados sobre los cuales se articulaban ambas potestades¹⁸⁶. La novedad que se produce entre los siglos XI y XIII es que la tensión intrínseca al cristianismo entre los ámbitos espiritual y terrenal se proyecta en dos instituciones jurisdiccionales paralelas, el *sacerdotium* y *regnum* -ahora *imperium*-, ineludiblemente incompatibles en tanto que ambas requerirán de la fagocitación competencial y legitimadora de la otra¹⁸⁷. Esta diferenciación de esferas, junto al congruente reconcomiendo de la ineludible división de poderes, estaba presente ya en el evangelio de Mateo y desarrollada por Agustín de Hipona. Lo que no se encuentra en la tradición patristica ni en el cristianismo primitivo es el intento de concretización institucional absolutista de ambos polos¹⁸⁸.

La idea de que durante esta época hubo de producirse una permuta en el ordenamiento constitucional –como modo de ser y organizarse de las comunidades– permite atender también a la dimensión gubernativa o pastoral de la Iglesia que se desenvuelve en los servicios clericales de guía a la salvación o cura de almas. En particular, la conexión entre la celebración de ceremonias litúrgicas y la administración de sacramentos sobre una institución tendencialmente burocratizada y juridizada. Esta dimensión pastoral y servicial que la Iglesia romana dispuso incluso en el decurso hacia una teocracia pontificia desafía la caracterización historiográfica de la normalización de las conductas sociales como una imposición desde la jerarquía papal al bajo clero y fieles, de arriba a abajo. En realidad, se dieron los procesos y prácticas que, desde la base social, catalizarían y auspiciarían estas transformaciones¹⁸⁹. En este sentido, la

¹⁸⁶ “La lotta intrapresa da Gregorio VII per liberare la Chisa del soffocante abbraccio del sistema feudale in cui potere spirituale e potere temporale erano coinvolti a tutti i livelli, da quello imperiale sino ai più minuti aspetti della vita quotidiana, e per conquistare all’azione de la Chiesa un autónomo spazio istituzionale (...) così come l’altro aspetto, cioè la configurazione della Chiesa romana como istituzione sovrana con ordiamento giuridico autónomo.” Prodi, P.. *Una storia della giustizi*, op. cit., p. 59.

¹⁸⁷ Brambilla, E., *Alle origini del Sant’Uffizio*, op. cit., p.28.

¹⁸⁸ Prodi, P. *Una storia della giustizia*, op. cit., pp. 60–61.

¹⁸⁹ Si la historiografía decimonónica y de principios del siglo XX hubo de interpretar la reforma desde el siglo X como un proceso de normalización de conductas impuesto desde arriba, desde la curia romana, por su parte, la historiografía contemporánea pone en relación las reformas papales con un movimiento de cambio anterior que surge desde estratos sociales más bajos, como los movimientos de paz, entre otros. Por ejemplo, las investigaciones de Robert Fossier (1982) y Pierre Toubert (1973) vinculan las transformaciones eclesiásticas con los fenómenos más amplios de *encellullement* y *encastellamento* – estudiados respectivamente por cada uno de ellos–.

categoría tipológica de revolución constitucional simplemente permite ir más allá del marco interpretativo impuesto por la *histoire événementielle*, sin por ello haber de renunciar a la existencia de acciones en las que la *agencia* en ciertas posiciones de poder desempeña un papel importante en la época medieval.

Como se ha tratado de exponer en el capítulo precedente y en los apartados anteriores, durante la Edad media las formas de dominación abstracta no fueron centrales en el ordenamiento constitucional medieval, a diferencia de lo que ocurre en la Modernidad, cuando emergen estructuraciones complejas de subordinación mediatas y mediadas derivadas de las lógicas autónomas –cosificación/personificación– de la economía política capitalista y de la razón de Estado –codificada en sus correspondientes sistemas jurídicos–. La *ratio* económica –fundada sobre la acumulación ampliada de capital y codificada en la lógica mercantil– y la *ratio* estatal –fundada sobre la reproducción burocrática de la población y codificada en el derecho estatal– establecieron objetividades sistémicas sobre las que las acciones de los hombres se hacían previsibles, así como sus efectos. En contraposición, en el período de la alta Edad Media es difícil aprehender un campo de acción “social” cuya *ratio* abstracta condicione sustancialmente la acción de los hombres, como era el caso de la abstracción real del capital y la abstracción ideal del sistema jurídico estatal. Las relaciones de *dominium* se caracterizan precisamente por un tipo de dominación directa y abierta, sin mediaciones, que imponen una racionalidad o una codificación autónoma. Únicamente el desarrollo pleno medieval de la economía escatológica de salvación cristiana –de la matriz trinitaria– vinculada a las relaciones de la *ecclesia* dispone de una *ratio* propia y con pretensiones de universalidad. Estas consideraciones invitan a abordar el problema de la agencia en el Medioevo desde un punto de vista histórico y no desde un punto de vista epistemológico-metodológico en abstracto. En la comprensión y explicación –o en la construcción de modelos tipológicos– de fenómenos medievales como es la revolución constitucional, la capacidad de actuación y decisión de personalidades como Gregorio VII y su entorno está condicionada –limitada y potenciada– por su posición institucional, por la relación de fuerza frente a las resistencias y por los límites establecidos por el marco de la economía escatológica de salvación cristiana. Algo análogo ocurre con el Imperio o el acontecimiento que desencadenó los enfrentamientos en torno a la querella de las investiduras. Por ello se puede tomar la actuación de papados como el de Gregorio VII o Inocencio III como paradigmas o prototipos

representativos del programa de reforma eclesiástica. No por ello se ha de negar que la revolución constitucional fuese un proceso largo y discontinuo de políticas papales.

La categoría analítica de revolución constitucional permite resaltar la dimensión política -en sentido amplio- que sostiene todo sistema jurídico por más que se codifique en una ley positiva. La índole política del derecho resulta más evidente ante la eventualidad histórica de la conformación del primer sistema político, en este caso, dentro la tradición jurídica occidental. Muestra de ello es que en la contienda abierta en torno a la legitimidad de la nueva forma de jurisdicción desató conflictos violentos entre las potestades contendientes. La oportunidad eclesiástica de cosechar la obediencia al *corpus* legal y al sistema de tribunales que conformaba la revolución jurídica papal se fundó sobre una relación de fuerzas con el Imperio, los reinos y las ciudades. Una disputa desenvuelta no sólo en el campo de las batallas –que también–, sino además mediante la divulgación de una floreciente racionalización de la potestad eclesiástica, la transformación de los servicios pastorales en las parroquias o la conquista de una nueva forma de legitimación burocrática o de oficio o el establecimiento de alianzas con el poder regio. En este sentido, la constitución del primer sistema jurídico de la tradición occidental zarandeó las formas tradicionales de dominación engendrando técnicas y dispositivos novedosos de gobierno jurisdiccional. La contraposición de este sistema jurídico con los órdenes jurídicos anteriores esclarece su transcendencia en la genealogía de las formas políticas occidentales.

No cabe refutación ante el hecho de que en otras formaciones históricas – anteriores y contemporáneas– existieron autoridades jurídicas y prácticas de promulgación de leyes –códigos normativos–, tal y como ocurrió en los diferentes órdenes jurídicos germánicos durante la alta Edad Media. Sin embargo, dichos procedimientos legales y judiciales no constituían una sistematicidad normativa abstracta que difiriese nítidamente de la costumbre social o de los modos organizativos y concepciones políticas y religiosas. Que en estas sociedades no existiese un sistema jurídico significa aquí que carecían de cuerpos de leyes sistematizados y ordenados, mecanismos eficientes de aplicación general de la ley y procedimientos judiciales. El derecho, como sistema codificado de leyes y procedimientos judiciales, no definía un campo de intelección y conmensurabilidad de los efectos de las acciones individuales ni incitaba a patrones de comportamiento de manera diferenciable y autónoma de lo que se podría identificar como norma moral o religiosa. Baste con recordar los códigos de reciprocidad que ordenaban la relación, por ejemplo, de *dominium* suscritos a nivel

particular y en ausencia de una autoridad externa que sancionase su cumplimiento. Frente a los ordenamientos jurídicos anteriores, el sistema jurídico papal se conformó mediante la elaboración sistemática de doctrina jurídica –legislativa y judicial- así como la codificación de leyes en cuerpos razonados y sistematizados. Actividades que implicaban la consolidación de un cuerpo de especialistas tanto en la práctica como en la doctrina del derecho. Con ellas se generalizó la sistematización consciente de leyes en colecciones canónicas, la configuración y caracterización de tribunales profesionales y el desarrollo de la ciencia del derecho con su correspondiente cuerpo de profesionales, tratados jurídicos y un corpus bibliográfico.

La dimensión político-constitucional del sistema jurídico romano se visibiliza en la juridización de la nueva Iglesia romana en su forma de gobierno administrativo sobre el clero y, por extensión, del gobierno pastoral sobre los bautizados en el ámbito parroquial. De ello es representativo la conexión entre la creación de un sistema jerárquico de tribunales eclesiásticos que culminaba en el pontífice romano mediante un sistema de apelación y el programa de independencia eclesiástica o la aspiración a la supremacía gubernativa de Roma. La juridización de la institución eclesiástica significó que los vínculos de obediencia-dominio comenzaban a instituirse a través de la abstracción de una ley codificada y que la resolución de conflictos paulatinamente se efectuaría por procedimientos estandarizados y vinculados a casos abstractos constituidos mediante la racionalización de la casuística. Este modelo de dominio institucional difiere del prototipo de relación de dependencia personal en la cual la ligazón que se instituye entre el señor y el vasallo o el señor y el siervo y fundamenta sobre un juramento de lealtad, un acto de fe –o fidelidad– que instaura una promesa de obediencia sobre una praxis de reciprocidad entre dos hombres. La obediencia que reclama la Iglesia romana a partir del siglo XII está tendencialmente inscrita en un código que lo define, así como una racionalización de las formas a las que se podría recurrir para resolver un conflicto¹⁹⁰. Lo que paulatinamente conformará una forma de dominación burocrática que convivirá con la tradicional dominación eclesiástica basada en el carisma. Esta última no desaparece porque la cura de almas, en el marco de la economía de salvación, seguirá siendo ofrecida por la corporación sacerdotal. Idealmente, el proyecto romano conformará un gobierno jurisdiccional en el que la

¹⁹⁰ A ello se debe de sumar la existencia de una normatividad universal que emana de la ley promulgada por el pontífice mediante las decretales o a través de la legislación ecuménica. Una norma que precede al mandato concreto a efecto de resolución de conflictos particulares. La norma ecuménica debe de ser obedecida y rige todos los territorios de la Cristiandad latina.

administración pastoral apuntalará el reclamo a la obediencia eclesiástica como poder sacerdotal/espiritual de guía a la salvación final.

El sistema jurídico romano que hubo de emerger a partir del siglo XI ha sido interpretado por H. Berman como la primera revolución jurídica en la conformación de la tradición jurídica occidental¹⁹¹. Las nuevas formas jurídicas constituirán otro de los modelos organizativos y culturales que hubo de expandirse por la Cristiandad latina, siendo emulado pronto por instituciones no eclesiásticas como reinos o ciudades. Las transformaciones que en las estructuras y las concepciones del derecho que promueve Roma serán pronto implementadas en las curias regias, en el imperio y las ciudades¹⁹². La formación –de larga duración– de un tipo distintivo de sistema jurídico en occidente que hubo de comenzar con la revolución papal constituiría una característica particular de la civilización occidental. Si lo entendemos no como sistema de leyes positivas, sino como una forma de ordenar las relaciones de poder, entonces de lo que se trata es de una tradición constitucional. El caso de la revolución papal supone una novedad histórica como creación misma de un sistema jurídico original que no se reduce a la mera positividad formada por un cuerpo de leyes. Su constitución está internamente ligada a la pretensión romana de imponerse como potestad jurisdiccional y pastoral suprema. En este sentido, desde la perspectiva de la genealogía de las formas políticas de Occidente, el sistema jurídico instituido la Iglesia romana entre los siglos XI y XIII constituye un hito fundamental en el desarrollo de la tradición constitucional que dará lugar a los posteriores Estados soberanos.

¹⁹¹“En particular, en la Revolución papal de finales del siglo XI y comienzos del siglo XII, la reforma del derecho estuvo íntimamente relacionada con toda la gama de “cambios muy profundos y muy difundidos” de esta época (en palabras del gran historiador social y económico Marc Bloch), que “afectaron todos los aspectos de la actividad social”. Además, llamar Revolución papal a esta transformación total no limita su alcance a cosas como la lucha por el dominio del papa sobre la Iglesia y por la liberación de la Iglesia, bajo el papado, de todo el dominio secular, sino que, por lo contrario, incluye en su esfera todos los cambios interrelacionados que a la sazón ocurrieron. El nuevo concepto papal de Iglesia, como lo ha dicho Joseph R. Strayer, “casi exigió la intervención del concepto de Estado”. La revolución del derecho estuvo directamente relacionada con la revolución *en* la Iglesia y la revolución *de* la Iglesia, que a su vez estuvieron directamente conectadas con la revolución en la agricultura y el comercio, el surgimiento de ciudades y de reinos como entidades territoriales autónomas, el surgimiento de universidades y del pensamiento escolástico, y otras grandes transformaciones que acompañaron el nacimiento de Occidente, como se consideró a sí mismo –y como fue considerado por otros– durante los ocho siglos siguientes, y más. El nombre de la Revolución papal no debe verse sin importancia; como el nombre “Revolución puritana”, aplicado a la historia inglesa de 1640 y 1660, señala más de lo que señala en sí mismo”. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, p. 33.

¹⁹² Por ejemplo, la elaboración de cuerpos de leyes racionalizadas, la creación de una estructura de tribunales jerarquizados, la instauración de organismos específicos para la expedición de leyes y su aplicación, etc.

El impulso para el desarrollo de este sistema jurídico es indisociable del proyecto pontificio romano de subordinar las iglesias territoriales a su autoridad jurídica y a su afirmación como potestad suprema sobre toda la Cristiandad latina –*plenitudo potestatis*–, previamente diferenciadas de las potestades laicas. Desde el punto de vista del decurso histórico de Occidente, la revolución constitucional¹⁹³ en su amplitud está conectada con los fenómenos más notorios de la liberación de la iglesia del dominio de los poderes seculares y de la instauración del gobierno central del papado dentro de la Iglesia romana. Pero los efectos de estos procesos tuvieron un alcance mayor que el que nos da una perspectiva de historia de los acontecimientos, supusieron transformaciones radicales en el modelo eclesiástico. Al fin y al cabo, la Iglesia se propone reformarse a sí misma por medio del derecho, de tal modo que se configura como una entidad visible, corporativa y legal, y configura un gobierno jurisdiccional autónomo. Internamente, la Iglesia se organiza a través de una administración jerarquizada y tendencialmente burocrática. Al mismo tiempo organiza un cuerpo de oficiales delegados del papa y una organización territorial donde obispos –así como arzobispos, metropolitanos, etc.– se insertan en una jerarquía de gobierno centralizada¹⁹⁴. La condición de posibilidad del éxito de la configuración de un gobierno eclesiástico jerárquico y territorializado es la creación de un sistema jurídico propio. En este sentido, la aspiración a la universalidad se concreta ahora fácticamente en la legislación ecuménica –conciliar– y las decretales que deben de obedecer las diferentes organizaciones de las iglesias territoriales o del monacato. Organización compleja, diferencia entre en la Iglesia secular y la regular. La cadena de mando –exceptuando prerrogativas autónomas de los obispos– está organizada desde el papado hasta los párrocos, pasando por arzobispados y poderes episcopales. No obstante, el papado desarrolla también la intervención directa mediante el sistema de legados, representantes delegados cuya tarea es implementar la legalidad romana o el mandato papal. Así, la jurisdicción ecuménica no hubo de aplicarse sólo a través de la jerarquía regular –provincial y diocesana– sino también a través de la

¹⁹³ Podría parecer una paradoja la asociación de las ideas de *revolución* y de *jurídica* en tanto que uno de los propósitos de la ley –además de hacer justicia– se entiende que es ofrecer estabilidad y continuidad, conservar un orden dado. Esto sería sólo una paradoja en el caso de una visión legalista y positivista del derecho. No obstante, la idea de sistema jurídico desborda a la del ordenamiento normativo. Así, las transformaciones jurídicas radicales en este marco se entienden como la creación de un nuevo derecho que posibilite o ayude a la conservación del nuevo orden que se instaura.

¹⁹⁴ El fortalecimiento de la figura del arzobispo permitió contrarrestar la resistencia de algunos obispos al sometimiento a la autoridad papal, así la estructura de provincias –arzobispos– y diócesis –obispos– se conformaba como una jerarquía de potestades delegadas del papado –a pesar de que disfrutaban de prerrogativas y cierta autonomía jurisdiccional en algunas materias–.

atención de la curia romana a cuestiones particulares y excepciones a la norma, tarea que desempeñaba además del sistema de legados la cancillería romana¹⁹⁵.

La naturaleza desarraigada del derecho que la Iglesia romana hubo de crear, vinculada a la auto-representación como potestad universal, constituye una primacía como creación de una forma de territorialidad juridicalizada. Mientras que el alcance de la jurisdicción romana pretendía ser *transnacional*— un anacronismo útil analíticamente— e ir más allá de los códigos normativos locales —reinos, señoríos, ciudades, etc.—, por otro lado hubo de implementarse una legalidad territorializada. Es decir, la legislación papal sometería forzosamente a las comunidades que habitaban en la cristiandad latina — incluso los que no han sido bautizados—¹⁹⁶.

Para que se desplegara de facto la institucionalización del gobierno jurisdiccional de la Iglesia sobre una región tan amplia como la Cristiandad latina, hubo de haberse dado primero la existencia de una idea de comunidad eclesiástica transnacional. Es lo que hizo posible que la conformación de un sistema jurídico no resultase mecánica y burocrática. En particular, la Cristiandad latina —aunque precariamente— como se ha mostrado en el capítulo anterior tenía una existencia previa como territorio y comunidad de fieles sometidos al papado mediante la obediencia a sus mandatos y también por la celebración de la liturgia latina. Aún con ello hubo de hacer frente a innumerables resistencias y conflictos que ponen de manifiesto la radicalidad o alcance de esta transformación¹⁹⁷.

En los siguientes apartados se expondrán algunos de los principales elementos característicos de la revolución constitucional —mencionados anteriormente— y que conciernen directamente a la Iglesia romana. Nos centraremos en la primacía papal y la

¹⁹⁵ “If central bureaucratic machinery was critical to the successful implementation of Roman jurisdictional claims in the High Middle Ages, no less important was the activity in provinces of papal representatives. These included legates, who might be resident prelates empowered to act on the pope's behalf (later called *legati nati*), usually archbishops (Canterbury and Rheims, for instance), or the more powerful legates *a latere*, typically cardinals sent on specific missions, such as the promotion of crusading, the settlement of political conflicts (typically quarrels between crown and mitre), or the imposition of reform agendas, but simultaneously given wider compass to exercise the papal vices while in the legatine field by granting dispensations and indulgences. Though standing legates were not common, *legati a latere* could be plentiful. As many as a dozen such emissaries criss-crossed Germany in just a few years during the 1140s and 1150s. Also increasingly common throughout Latin Christendom was the papal tax collector”. Perrot, A., “The bishops of Rome, 1100-1300” op. cit., p. 31.

¹⁹⁶ Winroth, A., “The legal underpinning”, en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 89-98.

¹⁹⁷ También las numerosas resistencias suscitadas por la reforma papal indican la radicalidad de las transformaciones constitucionales que implicó. Además del conflicto notorio que enfrentó a los partidarios de la Iglesia romana con los del Imperio germánico, el papado se enfrentó a movimientos heréticos y diferentes versiones de anticlericalismo local. En dichos movimientos participaron también miembros del clero. De ello se hablará en el siguiente capítulo.

independencia eclesiástica –*libertas ecclesiae*–, incluyendo las luchas contra la simonía y el nicolaísmo, porque se trataron de dos proyectos notorios lanzados por el papado. En el siguiente capítulo se abordará la configuración del monopolio eclesiástico de la guía a la salvación, y, en consecuencia, de la administración de los servicios de cura de almas, principalmente su cristalización en los sacramentos canónicos. Se tratará de mostrar con un mayor nivel de concreción –histórica y empírica– los cambios que se produjeron, al mismo tiempo, que se interpretará su importancia en el decurso de la historia de las formas políticas de occidente. El primero de ellos, la primacía papal, se relaciona inmediatamente con la constitución de una autoridad pontificia sacerdotal y jurisdiccional, organizada central y jerárquicamente, así como sobre una administración burocrática. Dicha autoridad reclama reconocimiento y obediencia –legitimidad de su legalidad– a todas las iglesias territoriales que componían la Cristiandad latina. El segundo, la independización de la Iglesia romana como corporación del clero y gobierno espiritual sobre los laicos, de los poderes laicos –de la aristocracia feudal, de reyes y ciudades–. Este punto nos remite a la lucha entre Papado e Imperio que se manifiesta sobre todo en la llamada querrela de las investiduras, sobre la designación de obispos y la dirección de su lealtad. Además, en este apartado se abordarán el proyecto de erradicar, por parte de la Iglesia, las prácticas de nicolaísmo y simonía. Puesto que, aunque éstas han sido interpretadas acertadamente como una reforma del comportamiento clerical, también están conectadas a nivel analítico con la independencia y autonomía de la Iglesia como corporación del clero. Igualmente se analizarán las transformaciones en las formas de designación del papa romano, por lo que implican en términos de consecución de la autonomía institucional y la desvinculación de los cargos eclesiásticos de los vínculos de linaje aristocrático o de las relaciones vasalláticas o de *dominium* en general.

2.2.2. La primacía del papado romano: hacia una centralización gubernativa

La supremacía del obispo de Roma sobre las demás sedes episcopales y provincias eclesiásticas de la Cristiandad latina se conforma en un largo proceso que dura siglos y cuya evolución no es lineal, pues la sede romana no se proyectó siempre como un gobierno jurisdiccional. En los apartados anteriores de este capítulo se ha

tratado de mostrar que el reconocimiento de la primacía romana sobre otros obispados dentro de la Cristiandad no se asentó hasta los siglos VIII y IX. Que Roma fuese la sede primada significaba entonces que ejercía como autoridad doctrinal y moral haciendo uso de prerrogativas exclusivas sobre otras sedes episcopales. Este es el caos del juicio sobre *causae maiores*, que suponía la posibilidad de tomar una decisión final ante una circunstancia significativa. Así, la relevancia de Roma entre el siglo IX y XI se sostiene sobre la unión de diferentes provincias eclesiásticas bajo una misma fe y disciplina, las cuales compondrán la ulterior Cristiandad latina, aunque todavía las directrices doctrinales y disciplinarias eran escasas.¹⁹⁸ A pesar de que las iglesias territoriales se sometiesen a la obediencia del mandato pontificio y la celebración de la liturgia latina, Roma no se inmiscuía en la mayoría de asuntos diocesanos. Mientras que la curia romana no disponía de dispositivos legislativos generales y detallados, los obispos gozaban de una amplia autonomía en el gobierno diocesano. Exceptuando conflictos diocesanos o polémicas doctrinales notorias, el episcopado se organizaba sobre una suerte de autogobierno, análogamente al modelo señorial y no meramente como un poder delegado.

El salto cualitativo que supuso la revolución constitucional en este periodo fue la proyección de Roma en tanto que supremacía jurisdiccional extraterritorial. El *Dictatus Papae* proclamado por Gregorio VII recoge esta aspiración en 1075, cuyo impulso inicial provenía del entorno curial desde mediados del siglo XI¹⁹⁹. Solo entonces el pontificado estuvo en condiciones de incrementar de facto su poder sobre las denominadas micro-cristiandades, una vez organizado el sistema de diezmos o la estructura parroquial²⁰⁰. Para ello se apoyó en la creación de dispositivos de gobierno

¹⁹⁸ En 751 Pipino El Breve –hasta entonces mayordomo de palacio de los reyes merovingios– es coronado como rey de los francos con la consecuente deposición del rey Childerico III. El obispo Bonifacio, como delegado del Papa Esteban II, consagró mediante la unción al nuevo rey, en un gesto de legitimación pontificia de la nueva dinastía. Las unciones papales de la dinastía carolingia, principalmente la de Carlomagno en el 800 –pero también la de su padre Pipino El Breve– significaron el reconocimiento de la supremacía del pontífice romano además de la sacralización de la figura del Emperador. Como ya se ha expuesto antes, fue precisamente durante el Imperio Carolingio cuando el obispo de Roma se fortalecerá como cabeza de gobierno de la institución eclesiástica cristiana en Occidente.

¹⁹⁹ Continúa desarrollándose posteriormente durante el siglo XII estableciendo y definiendo los procedimientos y competencias jurisdiccionales efectivas mediante la creación de organismos legislativos y disciplinarios, tanto en el gobierno administrativo de la corporación clerical como sobre el comportamiento de los laicos.

²⁰⁰ “En los años del concilio Lateranense IV, una quinta parte de la tierra cultivada de Europa estaba en poder de la Iglesia, que reclamaba para sí el derecho a una décima parte (el diezmo) de la producción de todas las fuentes legítimas de ingresos. (...) A finales del siglo XII, las iglesias controlaban, aproximadamente, un tercio de la tierra cultivada en el norte de Francia, y posiblemente la mitad de esta cifra en el sur de Francia y en Italia” Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 29-30. Este incremento en las tierras en posesión de la Iglesia romana fue efecto de un plan de recuperación de

centralizados y jurisdiccionales, puesto que la administración reticular sostenida sobre un organigrama jerárquico permitió al papado aumentar sus competencias sobre el ámbito diocesano y parroquial. Paulatinamente Roma tendrá la capacidad de intervenir directamente en la disciplina clerical y en la vida sacramental y ritual de los cristianos laicos²⁰¹. Esta intervención jurisdiccional no termina, en cambio, con la intervención directa y singular del papado en materias y regiones concretas. Por ejemplo, las reformas litúrgicas regionales como consecuencia del proyecto de normalización del rito latino fueron promovidas mediante legados papales. Roma se sirvió de los delegados papales para la intervención particular, pero como forma de implementar la emergente legislación ecuménica. Estos delegados papales tuvieron el cometido de reunir concilios provinciales con el objetivo de forzar la implementación de la legislación ecuménica papal en diferentes provincias. Al mismo tiempo se encargaban de transmitir y hacer que se obedecieran los mandatos papales particulares.

La pretensión de la sede romana a la primacía jurisdiccional sobre toda la Cristiandad tiene una de las manifestaciones más representativas en el *Dictatus papae* de Gregorio VII. Este manifiesto nos descubre una concepción del papa como fuente de derecho supremo, capacitado para crear nuevas leyes a las que habrían de someterse toda la Cristiandad, mientras que el pontífice se declaraba exento de juicio por parte de ningún otro poder terrenal. El pontífice romano queda representado como aquella autoridad que, al no poder ser juzgada por ningún poder en la tierra, estaría él mismo capacitado para juzgar a cualquier otro bajo razón de pecado. En este sentido ha de comprenderse la declaración de que el pontífice romano es el poder supremo en la tierra, que hubo de afectar tanto al ordenamiento de las relaciones entre las potestades temporales y Roma como a la propia organización interna de la Iglesia. Todas las iglesias territoriales y su clero habrían de quedar sometidos a la potestad de Roma.

Aquí comienza una evolución en la figuración papal que se desarrollará durante los siglos XII y XIII conformando lo que se ha llamado la concepción hierocrática del

dominios territoriales –y adquisición de nuevos– expropiadas a la Iglesia en la época del Imperio carolingio. Responde, a su vez, a un cambio en la concepción romana de la potestad eclesiástica que reclama obediencia no sólo espiritual sino también jurídica o legal a partir del siglo XI.

²⁰¹ "En la Europa occidental de finales del siglo XI, del XII y comienzos del XIII ocurrió un cambio fundamental en la naturaleza misma del derecho, como institución política y, a la vez, como concepto intelectual. El derecho quedó desarraigado. En lo político, por vez primera surgieron autoridades centrales poderosas, tanto eclesiásticas como seculares, cuyo dominio llegaba, por medio de sus delegados, desde el centro hasta todas las localidades. Parcialmente, en relación con esto, surgió una clase especializada de juristas, que incluía jueces profesionales y juristas que ejercían el derecho. En lo intelectual, Europa occidental prevenció al mismo tiempo la creación de sus primeras escuelas de derecho (...)". Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, op. cit., p.96.

poder. Roma se considera al mismo tiempo cabeza de la Iglesia latina y suprema potestad de la Cristiandad, por encima de emperadores, reyes y ciudades -dispone de *Plenitudo Potestatis*-. En las representaciones documentales de la curia de Inocencio III de finales del siglo XII y principios del XIII el pontífice romano es concebido como *Vicarius Christi*, heredero directo de Cristo, y con ello del mismo Dios. Por lo que proyectó su gobierno sobre el mundo a imagen del gobierno divino –de la soberanía perfecta de Dios–, desarrollando prerrogativas judiciales y gubernativas cuyo efecto fue la confusión entre mandato moral y norma legal, pecado y delito. Por el contrario, hasta entonces el papa era representado como *Vicarius Petri*, asumiendo las limitaciones que la herencia pretina –y no crística directamente- imponía a la potestad eclesiástica como autoridad espiritual en el mundo. Era, empero, el emperador germano quien se representaba como vicario de Cristo. Durante el siglo XII, el papado se apropia de esta denominación y de sus implicaciones políticas, el papa se presenta como el único sucesor del apóstol Pedro y como vicario de Cristo.

2.2.3. La *Libertas Ecclesiae*: la busca de la autonomía institucional de la Iglesia

Otra de las nociones centrales durante el tiempo de la revolución constitucional y que orientó la praxis de los partidarios de la reforma en la curia romana fue la *libertas ecclesiae*. En la práctica su implementación suponía la constitución de una institución terrenal autónoma. La Iglesia romana estaría constituida por una corporación clerical cuya lealtad se dirigiría únicamente a la institución eclesiástica. Solo miembros del clero con prerrogativas para ello podrían designar cargos, quedando así prohibida la investidura laica del obispo o la designación de párrocos en las iglesias propias de la aristocracia²⁰². La liberalización eclesiástica de los poderes seculares conllevaba la configuración de organismos jurisdiccionales autónomos, la administración e

²⁰² La diferenciación entre el clero y el laicado, en términos de estatuto jurídico, pero también de hábitos y moralidad, es un fenómeno relativamente tardío en el cristianismo. Se consolida durante esta época, impulsado por la reforma papal. Incluso en los modos de religiosidad el clero compartía costumbres culturales y ceremoniales paganas con las comunidades laicas. Solo en el siglo XII las reminiscencias de religiosidad paganas serán condenadas como supersticiones, idolatría o prácticas de hechicería y magia. A su vez, se tratará de domesticar la praxis basada en lo maravilloso, tanto de los sacerdotes como de las comunidades de fieles, introduciéndola y resignificándola en el marco de la racionalización ética cristiana. “Toutes ces croyances paraissent dans le haut Moyen Age partagées largement entre clercs et laïcs. Cependant les hommes d’Eglise tentent au fil de la Christianisation de balayer les scories inassimilables”. Løbrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 25.

identificación de los bienes propios y el establecimiento de vínculos de subordinación independientes.

La subordinación del clero a la Iglesia y su liberación de los vínculos de *dominium* feudal a los que estaba sometido hasta entonces, implicó que la *libertas ecclesiae* se conformase como un programa de independización especialmente jurídico y fiscal. A causa de que la Iglesia devino una corporación únicamente constituida por el clero ordenado canónicamente y sometida a un gobierno pontificio, centralizado y juridicalizado, su autonomía afectó tanto a la relación de la Iglesia con los poderes laicos como a las relaciones de subordinación internas de la institución eclesiástica. En la práctica, la subordinación del clero a la Iglesia romana y su liberación de los vínculos feudales laicos condujo a conflictos en torno a aspectos jurídicos y fiscales. Al reclamar un estatuto jurídico propio para el clero y subordinado solo a Roma, el programa de *libertas ecclesiae* detraía al clero de la jurisdicción de señores laicos, condes o reyes. Evidentemente, ello condujo a un conflicto de jurisdicciones y vínculos de lealtad entre la Iglesia y las potestades laicas que tradicionalmente habían disfrutado de prerrogativas sobre el clero, tales como la designación de obispos y párrocos –en las llamadas iglesias propias– o los cargos eclesiásticos a los que se accedía por herencia o compra-venta– nicolaísmo y simonía–.

La *libertas ecclesiae* procuraba que se reconociese al clero en los diferentes territorios como un “ordenamiento privilegiado superior”²⁰³. Un estatuto jurídico exclusivo para el clero ordenado que le brindaba exenciones fiscales, inmunidades judiciales y privilegios de usufructo sobre bienes materiales. Éste no era el único ordenamiento que existió durante la Edad Media. Por el contrario, hubo de convivir con algunos anteriores como fueron los privilegios de la nobleza hereditaria o dinástica. Por su parte, la originalidad de la *libertas ecclesiae*, además del carácter extra-territorial de la jurisdicción romana, es que sistematizaba los privilegios clericales y los homogeneizaba para todo el territorio de la Cristiandad latina. En este sentido el privilegio clerical más representativo y que atañe a todo el clero fue el de no estar sujeto a la obediencia a la jurisdicción de príncipes o poderes locales como señoríos feudales o ciudades. Se puede hablar así de que la Iglesia romana introdujo el principio de despersonalización del *dominium*, desterritorializándolo en un sentido local o regional al identificar un sujeto sometido –el clero– a expensas de su localización en territorios

²⁰³ “*primo ordine privilegiato*”. Brambilla, E., *Alle origini del Sant’Uffizio*, op. cit., p. 31.

sometidos a otra legalidad²⁰⁴. En la medida en que la Iglesia desarrolló leyes propias para el clero en materia criminal, en civil o sobre la posesión de bienes, obligaba al clero a ser sustraído de la jurisdicción laica en los territorios en los que se localizaba –señoríos, reinos o ciudades–²⁰⁵. La dimensión universal a la que aspiraba la ley y el juicio de la Iglesia conducía así a un conflicto en el marco del pluralismo jurisdiccional propio de la época medieval. Es por ello que, en última instancia, el proyecto de la *libertas ecclesiae* desata un conflicto por la dominación y la legitimidad del gobierno espiritual y temporal. Papado e Imperio, ambas instituciones, reclamaban fácticamente y discursivamente una obediencia jurisdiccional y fiscal –o fiduciaria-. Aunque solo anacrónicamente se podría decir que estamos ante dos soberanías en conflicto –porque no existe tal concepto durante la Edad Media debido a la existencia de un pluralismo jurisdiccional– dicha idea invita a imaginar la dimensión constitucional de la disputa entre ambas potestades²⁰⁶.

Por su parte, tampoco la organización interna de la Iglesia romana permaneció inalterada ante la independencia de la Iglesia como corporación y ordenamiento clerical autónomo. En cierto modo, si lo contrastamos con el *dominium* feudal, la nueva organización eclesiástica conformó vínculos de lealtad que componían una jerarquía feudal propia de obediencia descendiente que iba desde la curia romana, pasando por los grandes prelados y sus sub-vasallos y llegando hasta el bajo clero²⁰⁷. Antes de nada,

²⁰⁴ A pesar de esta dimensión transterritorial de la jurisdicción romana, en cierto modo está territorializada en el sentido que somete a todo el clero por el hecho de estar localizado en la Cristiandad latina, incluso a los laicos en ciertos asuntos.

²⁰⁵ Desde una perspectiva retrospectiva, las materias reguladas por estas leyes eclesiásticas caerían dentro del derecho privado moderno. Es en este sentido que se puede plantear que los fieles devienen ciudadanos del gobierno jurisdiccional eclesiástico, puesto que una vez bautizados estarán sometidos forzosamente a la jurisdicción y administración de la Iglesia romana. Siguiendo este razonamiento el oficio del clero en la constitución de la época medieval se asemeja al moderno oficio público asociado a la administración estatal. Así, esta categorización permite observar cómo el derecho “privado” que instituye la pretensión eclesiástica de un gobierno universal –transterritorial– convive con la aspiración jurisdiccional de los poderes laicos territoriales en sus reinos, en el Imperio o las ciudades autónomas. Es decir, la jurisdicción de la Iglesia sobre el clero y sobre el laicado en algunos asuntos convive, y se contrapone como inmunidad y privilegio, a la jurisdicción de príncipes, emperadores y ciudades. Desde esta mirada retrospectiva se podría hablar de soberanías en conflicto como desarrollo del pluralismo jurisdiccional en el periodo de la conformación de sistemas jurídicos autónomos, siendo conscientes de que la categoría de soberanía moderna es un anacronismo por su inexistencia en la constitución medieval. Brambilla, E., *Alle origini del Sant’Uffizio*, op. cit., p. 31.

²⁰⁶ Una muestra de ellos es que buena parte del derecho canónico contenida en el *Corpus iuris civile* –texto que compila buena parte del derecho producido por los canonistas durante el siglo XI y el XII– atañe a la tutela de los privilegios asociados a las libertades fiscales de los bienes y las judiciales de las personas.

²⁰⁷ A pesar de las distinciones fundamentales entre el estatuto clerical y la figura del funcionario moderno, y que la Iglesia romana plenomedieval no componía una burocracia moderna, la

se ha de advertir que la de la Iglesia romana era una feudalidad *sui generi* porque excluía la sucesión por herencia y, sobre todo, porque el oficio y beneficio clerical conllevaban prerrogativas, deberes y competencias particulares²⁰⁸. En este sentido, el carácter feudal de la jerarquía eclesiástica se localizaba en la investidura del beneficio, que fue uno de los *locus* más candentes en el conflicto entre Papado e Imperio. El derecho canónico obligaba a la devolución del beneficio finalizado el vínculo -que se denomina *collazione*- y en cada nueva infeudación se debía devolver al señor el *refief* o impuesto de sucesión²⁰⁹. En la época del conflicto en torno a las investiduras, la Iglesia niega a los poderes laicos el derecho sobre éstos o, lo que es lo mismo, retira al clero la obligación de devolverlo²¹⁰. Roma comienza a reclamar este derecho para sí misma y a hacerse cargo de su distribución y gestión. Dicho reclamo lo realiza el papa en calidad de “soberano supraterritorial de los príncipes y señores eclesiásticos en toda Italia y en Europa, como soberano universal incluso con capacidad de disputar al emperador y a los reyes la fidelidad y el homenaje de los abades-obispos como sus vasallos *in capite*”²¹¹. Si el éxito pontificio significaba llegar a detentar los derechos de beneficio en los feudos laicos, por su parte, príncipes, reyes y emperador no estaban dispuestos a renunciar a sus derechos sobre los beneficios de los vasallos eclesiásticos en su propio territorio. La querella por las investiduras estaba servida. Los intereses de los poderes

organización administrativa centralizada, así como la relación de pertenencia del clero a la institución, favorecieron la emergencia de una concepción corporativa del clero.

²⁰⁸ La forma de dominación-legitimidad y funciones específicas del clero cristiano están asociadas a la tarea de guía a la salvación. De las prerrogativas y naturaleza propias del oficio sacerdotal vinculadas a la cura de almas se tratará en el siguiente capítulo cuando se analicen las transformaciones en la economía de salvación romana –es decir, en la administración del *pneuma* a través de los ritos sacramentales y litúrgicos–.

²⁰⁹ El derecho canónico distinguía los beneficios mayores como *servi comuni* de los menores como *annata* Brambilla, E., *Alle origini del Sant’Uffizio*, op. cit., p. 23.

²¹⁰ La jerarquía eclesiástica –arzobispos, obispos y abades–, estaba inmersa un doble vínculo, laico y eclesiástico. Por un lado, estaban subordinados al papa romano como vasallos *in capite* y, por otro lado, vinculados a los poderes laicos mediante la tenencia de un dominio o su ejercicio de poderes territoriales. Pues el beneficio podía incluir bienes y propiedades feudales, como señoríos, y vastos patrimonios de tierra, entre otros. Los prelados disfrutaban de este beneficio a título vitalicio y no hereditario, por lo que la de jerarquía eclesiástica, a diferencia de la laica, constituía una jerarquía feudal *sui generis* al excluir la sucesión por herencia –además de por las competencias particulares del oficio eclesiástico–. El doble vínculo de la jerarquía daba lugar a una compleja constelación de procedimientos, relaciones de obediencia y formas de autoridad. Solo a partir del papado de Avignon, la Iglesia impone el deber de retribuir al Papa por la investidura del beneficio en tanto que “soberano” eclesiástico. Lo cual era una manifestación de la progresiva laicización o politización de la Iglesia, en connivencia con la organización de la jerarquía con una base feudal. *Ibid.*, pp. 22-29.

²¹¹ “Sovrano sovraterritoriale dei principi e signori ecclesiastici in tutta Italia e in Europa, sovrano universale ancora in grado di contendere all’imperatore e ai re la fedeltà e omaggio dei vescovi e degli abati-vescovi come suoi vasalli in capite”. *Ibid.*, p. 27.

territoriales se contraponían así a las pretensiones de dominio eclesiástico de lo que serían enclaves extraterritoriales al margen del control de autoridades territoriales – ciudades, principados, reinos e imperio-²¹².

Es por esta toma de partido de la revolución papal sobre el beneficio que las disputas sobre la naturaleza, alcance y superioridad de los poderes imperiales y pontificios en el siglo XI toman una dimensión diferente a pesar de tener un largo recorrido desde la Alta Edad Media. Sobre la independencia y supremacía eclesiástica se podrían encontrar antecedentes doctrinales en la doctrina gelasiana de las dos espadas y las ideas de Gregorio Magno sobre la unción de los reyes, pero la búsqueda de orígenes oscurecería la ruptura que supone la revolución papal puesto que los *reformadores gregorianos* darán una nueva dimensión al problema de la superioridad de poderes.²¹³ La confrontación por apropiarse del beneficio y el nombramiento de oficios entre poderes seculares y la Iglesia romana implicaba una disputa por el control de señoríos, feudos y haciendas. En este sentido, la cuestión la provisión de beneficios mayores y la nominación de obispos y prelados sería un asunto que concierne a la disputa por la hegemonía jurisdiccional –o anacrónicamente por imponerse como poder soberano-.

Fue a partir de la llegada de los papas germanos desde 1046 cuando se dio el impulso significativo en la afirmación de la *libertas ecclesiae* y la supremacía jurisdiccional romana. El período que va desde el pontificado de León IX (1049-1055)

²¹² Sintetizando mucho, los reyes germánicos alt- medievales se concebían como autoridades sagradas y dirigían las iglesias territoriales. La constitución de un nuevo poder imperial con Carlomagno y, sobre todo, con el Sacro Imperio Romano Germano con pretensiones de dominio universal, supondrá una nueva amenaza para la Iglesia como gobierno universal de las almas. La figura del Emperador se presenta como gobernante universal de la cristiandad dotado de un carisma sagrado como redentor dentro de la historia de la salvación cristiana. A ello se ha de añadir la extensión de la idea de que la figura mitológica y salvífica del emperador de los últimos días se reencarnaría en uno de los emperadores germánicos. Por ejemplo, “Hacia finales del siglo XI, y a medida que iba tomando forma la idea de cruzada, estas fantasías adquirieron una nueva inmediatez y urgencia. Pocos años antes de la Primera Cruzada encontramos a Benzo, obispo de Alba, profetizando que Enrique IV, rey de Alemania y emperador romano, conquistaría Bizancio, vencería al infiel y marcharía sobre Jerusalén. Allí encontraría al Anticristo, al que derrotaría, tras lo cual reinaría sobre un imperio universal hasta el fin del mundo. Seguramente, al provenir de un prelado que era un ardiente partidario del emperador en su lucha con el papado, tales palabras no fueron tomadas muy en cuenta, pero cuando, poco después, las turbas de los *pauperes* se reunieron para la cruzada en una atmósfera de excitación febril, las antiguas profecías sibilinas reaparecieron dotadas de un deslumbrante dinamismo. Como señaló desdeñosamente un abad instruido, gracias a las actividades de los falsos profetas la imaginación del pueblo estaba llena de historias acerca de la resurrección de Carlomagno para dirigir la cruzada. Cohn, N., *En pos del Milenio*, op. cit., p. 94. Véanse pp. 93-98 y 147-172.

²¹³ Durante la revolución papal estos antecedentes se presentan más como recursos discursivos a los que apelarán los reformadores que como una realidad de continuidad doctrinal. Igualmente se puede encontrar antecedentes contra la investidura laica en pontificados de principios del siglo XI como se ha hecho con los cánones de los sínodos que legislan contra las prácticas de simonía y nicolaísmo.

pasando por el de Alejandro II (1061-1073) y culminando en el de Gregorio VII (1073-1085) hubo de caracterizarse por una concentración de personalidades en la curia papal dispuestas a luchar con empeño por la *libertas ecclesiae* mediante la implementación de políticas contra la investidura laica, la simonía y el nicolaísmo. Desde la entrada de León IX en el pontificado el papado acogerá adeptos al programa de la *libertas ecclesiae* desempeñando diferentes cargos en la curia papal. Muchos de ellos provenían del mundo franco y están vinculados con la orden de Cluny. Este grupo de los llamados reformadores –aunque heterogéneo y variable– compartía la aspiración a liberar a la Iglesia de los vínculos clericales con los poderes laicos y a conquistar la primacía o superioridad jurídica de Roma en la Cristiandad latina. La culminación de esta toma de posición se manifiesta en la representación que hace Gregorio VII en su *Dictatus Papae* de la sede romana y la Iglesia.

El contendiente principal del conflicto por la *libertas ecclesiae* fue el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XI durante la minoría de Enrique IV (rey germánico 1056-1105 y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico 1084-1105) –tras la muerte del emperador Enrique III en 1056– cuyos partidarios proyectaron la potestad imperial como un *Imperium christianum*. Desde el furor que suscitaba el enfrentamiento se constituyeron grupos de partidarios en torno a cada una de las potestades que continuaron la disputa en el plano de la retórica –o la propaganda– desarrollando una racionalización de la naturaleza y misión histórica del Imperio y el Papado respectivamente. El combate de ideas se plasmó en los denominados *Libelli de Lite*, textos cuya finalidad era defender y persuadir de la necesidad o bien de una potestad imperial suprema o bien de un gobierno jurisdiccional romano sobre la Cristiandad. A la resistencia de los poderes regio e imperial a estas iniciativas papales se ha de sumar la proveniente de obispos e iglesias territoriales. Muchos de los grandes prelados que se opusieron a las políticas romanas pertenecían a la aristocracia y eran, en última instancia, señores feudales de grandes territorios. Por ello, no dirigían su lealtad exclusivamente hacia la Iglesia sino hacia la jerarquía feudal, especialmente en el Imperio germánico. Todavía el episcopado no actuaba como grupo cohesionado sobre un criterio corporativo que reconocía su potestad como un poder delegado de la Iglesia romana. En muchos casos, durante el desarrollo del conflicto sobre las investiduras la aristocracia eclesiástica se posicionaba de acuerdo a intereses particulares al tiempo que paulatinamente hubo de adaptarse a las nuevas condiciones que Roma imponía para el ejercicio del oficio eclesiástico.

2.2.3.1. El conflicto por la designación del gobierno eclesiástico

Uno de los campos de batalla en la conquista de la autonomía de la Iglesia romana o su independencia frente a las potestades laicas lo constituyó el nombramiento del pontífice. Paradójicamente, el apoyo inicial del emperador germánico fue fundamental en el decurso que condujo a que la curia romana estuviera en condiciones de elegir al papa. Más tarde esta circunstancia conducirá a fuertes conflictos sobre el nombramiento entre la Iglesia y el Imperio. Uno de los hitos ilustrativos de este proceso fue la designación del papa León IX (1049-1054) por el emperador Enrique II. Lo es porque, mientras que la designación imperial de este papa constituye el inicio de la liberación del nombramiento papal por las familias aristocráticas romanas, por otra parte este pontificado representa el punto de partida del programa reformador de Roma. León IX fue designado por el emperador Enrique II en un concilio convocado para tratar la sucesión de papa Dámaso II al que asistieron los príncipes alemanes además de obispos.

Antes de continuar con la narrativa sobre el decurso de los conflictos en torno a la designación papal, es conveniente ofrecer un breve apunte sobre los cambios en el conciliarismo eclesiástico medieval²¹⁴. Durante la Alta Edad Media había devenido una práctica común la convocatoria de concilios por parte de emperadores y reyes, es decir, las autoridades laicas tenían la capacidad para convocar asambleas en las que se trataban asuntos eclesiásticos. Ante tal circunstancia, durante el siglo XI el papado romano reclamó la exclusividad para convocar concilios eclesiásticos y delegar tal prerrogativa a organismos delegados pertenecientes a la jerarquía eclesiásticas tales como arzobispos –concilios provinciales– u obispos –sínodos diocesanos–. Los cuales, además, tendrían como principal cometido la implementación a nivel provincial y diocesano de los cánones sancionados en los concilios ecuménicos. La conquista

²¹⁴ Aunque se celebraron concilios desde los primeros tiempos del cristianismo –vinculados sobre todo a las disputas y elaboración doctrinal–, la idea de conciliarismo ha sido empleada por la historiografía para referirse a la práctica legislativa papal por medio de convocatoria de concilios ecuménicos a partir del siglo XII, especialmente entre los siglos XIII y XVI. La historia del derecho ha visto en el conciliarismo bajomedieval el antecedente del parlamentarismo moderno en relación a las analogías que presenta con la idea de representación a través de la legislación y la disposición de contrapesos en el ejercicio del poder ejecutivo, en la división de poderes y la centralización. *Cfr.* Black, J., “What was conciliarism? Conciliar theory in historical perspective”, en T. Brian y Linehan, P., *Authority and power. Studies on medieval law and government presented to Walter Ullmann on his seventieth birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

romana para dotarse de una legislación autónoma a través de concilios, entre otros dispositivos jurídicos, estuvo vinculada con la conquista de la capacidad fáctica para designar a su propia cabeza de gobierno y dotarla de una legalidad institucionalizada²¹⁵.

El primer paso se dio en un concilio convocado por el emperador Enrique II en el que fue nombrado papa León IX (1049-1054), una figura que terminó por aglutinar en la curia romana a prelados partidarios del proyecto de la reforma de la Iglesia romana²¹⁶. Ello potenció un conflicto sobre la designación del nuevo papa. En 1057 Federico de Lorena fue consagrado como pontífice –Esteban IX (1057-1058), predecesor de Nicolás II (1059-1061)– mediante un procedimiento que contrariaba lo establecido en el *Privilegium Ottonianum*²¹⁷ –y también en la *Constitutio romana*²¹⁸ –. Según el *Privilegium*, un decreto imperial de 962 fruto de un acuerdo entre Otón I y Juan XII, el emperador germano debía dar su consentimiento a la elección papal para que éste fuese designado. Precedentemente el papa había sido elegido por familias aristocráticas romanas beligerantes, circunstancia que apegaba al papado a la lógica de la política local romana. En el debilitamiento de los poderes aristocráticos sobre la ciudad de Roma coincidían los intereses papales e imperiales. En este sentido, la designación del candidato imperial Bruno de Egisheim-Dagsburg - León IX- en 1049 hubo de significar la emancipación del papado de la política romana basada en el

²¹⁵ En el siglo XI los papas retoman la iniciativa de los concilios generales bajo su presidencia, al principio en el territorio del reino franco como fue el concilio Reims en 1049, pero pronto se celebrarán sínodos romanos en la basílica de Letrán, por ejemplo, el del año 1059, que darán paso a la idea de concilio ecuménico celebrados en Roma, pero cuyos estatutos regirán para toda la Cristiandad. Anteriormente los papas se inmiscuían poco en asuntos particulares de los reinos, a excepción de las consultas que los prelados realizaban al papa en viajes con tal propósito a Roma. Solo en el siglo XII se convocarán a eclesiásticos de todos los reinos a participar en sínodos que progresivamente devendrán concilios ecuménicos, los cuales se convertirán en la forma regular de extender la normativa romana y los programas doctrinales y catequéticos.

²¹⁶ Federico de Lorena había sido miembro del entorno pontificio durante los papados de León IX y Víctor II, partidario de la lucha contra la simonía y el nicolaísmo había participado en la delegación papal que llevó al Gran Cisma de 1054 con la Iglesia Oriental encabezada por Miguel I Cerulario.

²¹⁷ El privilegio de Otón es una legislación de carácter imperial producto de una negociación entre Otón I y el papa Juan XII (955-964) en Roma, durante la estancia del Emperador en la ciudad pontificia después de haber sido coronado Emperador por el pontífice romano en 962. Según el documento conservado en el ASV, la persona elegida para el cargo pontificio habría de obtener previamente el consentimiento del Emperador para que fuese designada. Juan XII rompería el pacto firmado en febrero en noviembre de ese mismo año, en el sínodo de Roma; ante lo cual el Emperador habría de añadir una cláusula al documento por la que obligaba a que su aprobación fuese requerida antes de la elección y no una vez ya realizada. Por su parte, el papa se comprometía a avisar y solicitar su aprobación ante una nueva elección papal. En este mismo documento Otón I eran reconocidos los dominios territoriales pontificios que Pipino el Breve y Carlomagno habían cedido a Roma.

constituye una norma imperial sentenciada en Roma en 962.

²¹⁸ La *Constitutio romana* fue un estatuto expedido entre el rey Lotario I de Italia (818-855) y el papa Eugenio II (824-827) que regulaba las relaciones de sus potestades en la ciudad de Roma.

conflicto de intereses de facciones aristocráticas locales. Este hecho abría el camino para que la sede romana desarrollase efectivamente el ideal de universalidad en el dominio de la Cristiandad, al mismo tiempo que proyectaba la posibilidad de controlar la propia elección papal incluso independientemente del criterio imperial.

El papado tenía ahora más fácil proyectarse como cabeza de gobierno de una Iglesia universal y autónoma, identificada paulatinamente con la Cristiandad latina. Una aspiración que entrará en conflicto con la aspiración imperial de convertir al papa en la cabeza de una Iglesia imperial supeditada a la potestad del emperador. Fue a partir del papado de León IX, el candidato del emperador, cuando se establecieron progresivamente las condiciones para la ulterior cristalización de la elección papal canónica por un colegio cardenalicio formado exclusivamente por prelados romanos²¹⁹. Anteriormente no había establecido un procedimiento estrictamente eclesiástico para el nombramiento de la cabeza del propio gobierno de la Iglesia. Éste hubo de surgir a partir de una norma autoproclamada por el papa de Roma. Se trataba de un estatuto sinodal romano y todavía no conciliar-ecuménico, que será la forma papal de legislación ecuménica a partir del siglo XIII junto con las Decretales-. Para que este estatuto jurídico del papa cuyo objeto era su propia designación fuese respetado y obedecido por otros actores como el Emperador hubo de darse una larga disputa por la legitimidad de la legalidad romana, período en el que se suceden numerosos papas y anti-papas.

Fue en el sínodo romano convocado por Nicolás II (1059-1061) en 1059 en la Basílica de Letrán (Roma) cuando se promulgó oficialmente una norma canónica que hacía de la designación papal una prerrogativa exclusivamente eclesiástica, concretamente del clero romano. El decreto sinodal romano establecía que la designación del pontífice debía de ser realizada por un grupo de cardenales, el colegio cardenalicio, a partir de la propuesta de los cardenales obispos. Los presbíteros, el clero restante y el pueblo romanos tenían el derecho de aprobación formal, una reminiscencia de la costumbre cristiana de la intervención del pueblo por aclamación en la designación episcopal. Por su parte, el papel del emperador en este decreto sinodal quedaba reducido de nuevo al asentimiento con la persona electa, pero carecía del derecho a desaprobación u oponerse al nombramiento. Esta estrategia estatutaria pretendía que el papa fuese nombrado con independencia tanto de las facciones aristocráticas romanas como del

²¹⁹El mismo pontífice que había favorecido la llegada a la curia romana a clérigos procedentes del monacato cluniacense minando la hegemonía de prelados procedentes de las familias aristocráticas de Roma.

poder imperial germánico. Razón por la cual su promulgación significaba un paso en la cimentación de la autonomía gubernativa y jurisdiccional eclesiástica –*libertas ecclesiae*– al facilitar la fiscalización del papado por parte de la curia romana²²⁰.

Ya se ha anticipado que dicha norma entraba en conflicto con los estatutos imperiales, situándose en el marco de la disputa más amplia por la supremacía dentro de la Cristiandad latina como potestades pastorales y jurisdiccionales. En el contexto del pluralismo jurisdiccional, en particular frente al imperial, se trataba de un auto-derecho que entraba en conflicto con el procedimiento establecido en el *Privilegium Ottonianum*. Dos derechos en proceso de constituirse en sistemas jurídicos autónomos se confrontaban poniendo de manifiesto la relación de fuerzas que hace que una legalidad esté en condiciones de ser obedecida, y no sólo por la fuerza. El procedimiento de designación cardenalicia del nuevo papa era un decreto proclamado por un organismo cuyo objeto era dotarse de un procedimiento organizativo propio, pero también de un gobierno jurisdiccional autónomo. Su reverso era la expropiación del derecho de intervenir en la designación pontificia tanto al emperador como previamente a las familias aristocráticas romanas, por ello, el conflicto entre derechos instituidos hubo de resolverse por medios extra-jurídicos en un momento en que sus respectivos sistemas jurídicos son un horizonte en construcción y cuyo sustrato es la disputa. Desde este punto de vista, el éxito del decreto auto-proclamado por el papado que establecía que su elección fuese realizada por el colegio cardenalicio sería una batalla ganada por los reformadores revolucionarios hacia la constitución legítima de un gobierno jurisdiccional autónomo de la Iglesia romana.

Consecuentemente, la respuesta de parte de los poderes imperiales fue una declaración de nulidad de los decretos promulgados en el sínodo lateranense de 1059 y el nombramiento de otro candidato. Los delegados imperiales durante la minoría de edad de Enrique IV –rey germánico entre 1056-1105 y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico entre 1084-1105– apelaron a los decretos imperiales para invalidar la elección como papa de Alejandro II (1061-1073) realizada por el colegio de cardenales en 1061²²¹. La consagración de Anselmo di Baggio, obispo de Lucca y

²²⁰ Esto se manifiesta en otro hecho institucional definitivo que es la constitución de la Curia papal, dotada de cargos definidos, mecanismos administrativos propios y continuos en el tiempo como base para el desarrollo de una administración autónoma y centralizada.

²²¹ Tras el fallecimiento del papa Nicolás II se desata un conflicto en torno al candidato que será designado como nuevo papa. Por una parte, Anselmo de Baggio –futuro Alejandro II– era el candidato de la facción reformista dentro de la curia romana, bajo el liderazgo del cardenal Hidelbrando –futuro Gregorio VII y principal contendiente del Emperador Enrique IV a partir de su mayoría de edad en 1065–

futuro Alejandro II, se hizo apelando a los decretos de 1059 promulgados por Nicolás II y fue apoyada por los cardenales, partidarios de la reforma eclesiástica en la curia romana, liderados por el cardenal *Hildebrando Aldobrandeschi* –futuro Gregorio VII–. En su oposición tenían a las familias de la aristocracia romana y los obispos lombardos partidarios de la Iglesia imperial, los cuales promovieron la elección del candidato del emperador reclamando que el derecho de aprobación imperial había sido transgredido. Esta disputa llevó al nombramiento como papa a su partidario Honorio II, declarado antipapa por la historia eclesiástica²²².

La existencia de anti-papas hubo de ser un fenómeno recurrente durante el siguiente siglo XII y, como resistencia a la pretensión de Roma de imponerse como gobierno jurisdiccional supremo, es un síntoma de la transformación constitucional emprendida desde instancias papales. La pugna entre derechos desatado sobre el nombramiento papal, situado en el marco del pluralismo jurisdiccional característico de la época medieval, evidencia la dimensión política que subyace a la conformación –y existencia– de un sistema jurídico particular²²³. El enfrentamiento entre los partidarios de la Iglesia romana –güelfos– y los del Imperio germano –gibelinos– por el *dominium mundi*es también una batalla por la exigencia de la obediencia a su derecho, por la legitimidad de dos legalidades enfrentadas. Ocasionalmente la correlación de fuerzas se dirimía en demostraciones de fuerza bruta, por las que el derecho se instauraba como válido. Ello ha de situarse en el contexto medieval de la ausencia de un ordenamiento consentido que instaurase una prelación de leyes cuando entrasen en conflicto, así como a la fragilidad de ambas instituciones por la carencia de la centralización de capacidad para sancionar leyes y dirimir conflictos. Concretamente, el decurso del conflicto sobre los derechos de nombramiento papal ha de situarse en un momento previo a la

. A la elección de Alejandro II se opuso la aristocracia romana en alianza con el episcopado lombardo, quienes buscaron el apoyo imperial para su candidato Pietro Cadalo –obispo de Cádalo de Parma–. Éste devendrá el antipapa Honorio II de 1061 a 1064 por elección imperial apelando al derecho del Emperador a la aprobación de la elección contenido en la *Constitutio Lothari*. Pero el apoyo imperial a Honorio II pronto se vio frustrado ante las luchas intestinas que vivió el Imperio durante la minoría de edad de Enrique IV entre los partidarios de la madre regente Inés de Poitou –cuyos consejeros apoyaron a Honorio II– y algunos obispos y príncipes imperiales como Anón de Colonia y Adalberto de Bremen. Cuando éstos últimos se hicieron con la regencia imperial en 1062, tras una toma del poder, dieron su apoyo a Alejandro II, quien estuvo en condiciones de excomulgar y destituir a Honorio II en el sínodo de Mantua del año 1064 –aunque desde su retiro en Parma éste siguió reclamando su derecho a la silla papal hasta 1072–.

²²²En consecuencia, dos normas de dos órdenes jurídicos distintos, el eclesiástico-romano y el imperial, entraban en conflicto tanto como lo hacían los partidarios de la supremacía de cada uno tal y como recoge la polémica desatada en los *Libelli de liti* entre güelfos y gibelinos.

²²³“Ante el trasfondo del nuevo sistema de derecho canónico, y a menudo rivalizando con él, los reinos europeos y otras entidades empezaron a crear sus propios sistemas jurídicos seculares”. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, op. cit., p.96.

existencia del monopolio estatal sobre la violencia legítima, sobre la expedición de normas legales y su interpretación²²⁴.

En este contexto, Imperio y papado trataban de conformarse como potestades hegemónicas en términos pastorales, jurisdiccionales y fiscales, combinando el carisma pastoral de la dominación tradicional imperial y eclesiástica con la emergente dominación burocrática que auguraba la nueva administración eclesiástica. El emperador se oponía al nombramiento cardenalicio porque ello implicaba claudicar del proyecto de Iglesia universal y gobierno autónomo. Debido a la originalidad del ordenamiento jurídico eclesiástico que amenazaba los privilegios imperiales, el conflicto entre ambos órdenes jurídicos o derechos se dirime en ocasiones en batallas donde la obediencia a la ley se resuelve sobre la capacidad fáctica de imponerla. La posibilidad de instauración de una norma como ley legítima presupone la capacidad fáctica de implementación, tanto por fuerza como por legitimidad.²²⁵ Es también en este sentido que la conformación de un nuevo sistema jurídico fue un acontecimiento político en sentido constitucional. La potestad jurisdiccional de la Iglesia hubo de enfrentarse a otros órdenes jurídicos que también reclamaban obediencia y ofrecían una legitimación razonada para su legalidad. Eso es lo que expresa el conflicto desnudo por el que se hubo de resolver la validez de normas que son auto-decretadas o auto-proclamadas, tanto por el Papa como por el Emperador y, en consecuencia, sus respectivos dispositivos jurisdiccionales –leyes, tribunales, discursos sobre el derecho, etc.

²²⁴ Así como la carencia de un cuerpo de leyes que organizase todo el derecho vigente en un único territorio, como han sido las modernas Constituciones occidentales en el marco de los Estados nacionales.

²²⁵ En la modernidad esta naturaleza política del derecho es más difícil de aprehender puesto que decae la pluralidad de ordenamientos jurídicos medieval con la emergencia de los estados soberanos que monopolizan la jurisdicción territorial. En consecuencia, también legitimidad y legalidad tienden a confundirse, sobre todo posteriormente en el sistema constitucional del positivismo jurídico. En contraposición, el conflicto por la designación papal en tanto lucha por la validez de derecho auto-proclamado manifiesta nítidamente la naturaleza política del derecho o de cualquier sistema jurídico, puesto que se trata de un momento histórico en que el propio sistema jurídico se constituye como tal en competencia con otros ordenamientos y poderes. En este sentido la dimensión política de todo sistema u ordenamiento jurídico se muestra al desnudo, en conflicto abierto. En esta misma línea se pone de manifiesto la necesidad de legitimar la nueva legalidad. No obstante, si bien legitimidad y legalidad pueden ser analíticamente distinguibles, hubieron de emerger como esferas diferenciadas históricamente disociándose en analogía a la diferenciación de la ética y el derecho. En última instancia, la obediencia al nuevo derecho, tanto como su legitimación, requirió de poder fáctico con la capacidad efectiva de ejecución de la norma.

2.2.3.2. Disciplinar al propio clero: simonía y nicolaísmo.

Ya se ha advertido que la condena de las prácticas de simonía y nicolaísmo iniciada por el papado durante el siglo XI fue interpretada, en primera instancia, como el intento de purificar las costumbres clericales y, en general, como parte de un programa de reactualización de la moral evangélica²²⁶. Pero la persecución eclesiástica de estas prácticas está vinculada con el proyecto romano de la autonomía eclesiástica – *libertas ecclesiae*– y con el nuevo modelo de gobierno jurisdiccional supremo – *plenitudo potestatis*–. La prohibición de la “compra-venta” de cargos eclesiásticos y del uso de las relaciones de parentesco para acceder al ordenamiento clerical o a bienes eclesiales supuso y significó históricamente mucho más que una tentativa de restablecer el correcto comportamiento moral cristiano.

A pesar de que la simonía se asocie analíticamente con la compra-venta de cargos, conviene advertir que la noción medieval de simonía hacía referencia a un conjunto de prácticas y representaciones difícilmente equiparables a la idea moderna de compra-venta que rige en las sociedades capitalistas –asociada a la forma de la mercancía que adoptan la mayoría de bienes y servicios–. La praxis de la simonía no es parangonable a la adquisición de un cargo mediante una ilícita o ilegítima transacción mercantil porque durante la plena Edad Media el cambio de usufructuarios o beneficiario de un bien mueble o inmueble no era realizado sistemáticamente bajo la forma de transacción mercantil, más bien solía efectuarse bajo la forma del trueque, el don, la donación o el contra-don²²⁷. Incluso la transacción comercial no siempre se regía por la lógica del mercado -la atribución de un precio a un bien en relación a la oferta y demanda mercantiles-. Por contra, para comprender la praxis que la simonía condenaba nos hemos atender al marco de intelección que conformaba la economía escatológica de salvación cristiana, así como la ratio de las relaciones de *dominium* feudal²²⁸.

En este sentido, lo que la noción de simonía parece condenar son las acciones por las que se obtiene un beneficio primordialmente mundano o terrenal empleando para ello un bien espiritual o sagrado. Con el matiz importante de que, desde la época de

²²⁶“The call to cultic purity became a programme enthusiastically endorsed by the curia, but it is important to note that it had been born elsewhere in the great peace assemblies of the early eleventh Century, this message Spreads initially not by papal councils and legates, but by wandering preachers and ascetic holy men”. Leyser, H., “Clerical purity and the re-ordered world”, en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, op. cit., p. 14.

²²⁷ Cfr. Le Goff, J., *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2003.

²²⁸Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., p. 83.

la reforma eclesiástica, la Iglesia romana definirá los modos y formas en las que lo sagrado se expresa y los ámbitos propios de su empleo. Un ejemplo del primer tipo de bien mundano sería la tenencia de un feudo, el usufructo de un bien raíz o mueble o una relación carnal; mientras que bienes espirituales serían aquéllos que soportan cierta cualidad sacra como las reliquias de santos, un altar o iglesia-monumento o incluso un cargo clerical asociado al ordenamiento canónico. Desde este punto de vista, una praxis simoníaca común durante la época altomedieval hubo de ser la entrega de un feudo como contrapartida al acceso a un oficio eclesiástico –con su correspondiente beneficio y cargo.

El hecho de que esta praxis solo fuese perseguida sistemáticamente como simonía a partir del siglo XI sitúa la emergente cuestión social de la disciplina clerical en un contexto constitucional revolucionario²²⁹. Análogamente, podemos comprender el hecho de que también se condenase como simonía el uso lucrativo de reliquias de santos cuando la obtención de la ganancia no se hacía en el nombre y atendiendo al derecho establecido por la Iglesia romana. No parece que el motivo de la condena surgiese de la propia demanda de retribución puesto que la propia Iglesia comenzaba a cobrar por la celebración de misas para difuntos u otras celebraciones litúrgicas y sacramentales, muchas veces bajo la rúbrica de donaciones piadosas. El diezmo y el purgatorio serán una fuente central de ingresos y de acumulación de la riqueza eclesiástica. Sin embargo, el lucro mediante el empleo de un bien o servicio sagrado –como la adoración o venta de reliquias de santos, etc.– devenía una praxis simoníaca susceptible de ser condenada cuando no se realizaba en congruencia con un oficio sagrado. Y tal cualidad hubo de convertirse paulatinamente en una exclusividad de la Iglesia, en su determinación y desempeño de la función²³⁰.

Que la idea de simonía existiese desde el principio del cristianismo no explica por qué durante el periodo de la revolución papal hubo de ampliarse su condena eclesiástica²³¹. Solo entonces las prácticas simoníacas comenzaron a ser identificadas sistemáticamente con el uso laico de bienes espirituales para beneficio particular. Algo que no podría concebirse sin la distinción entre lo laico y lo eclesiástico y su

²²⁹Cfr. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 62-65.

²³⁰Por ejemplo, la designación laica de un cargo como recompensa del pago de una renta previa o del juramento de fidelidad feudal.

²³¹Tal y como indica la asociación del término con el relato en el que Simón el Mago pretendía adquirir la capacidad de realizar milagros del apóstol Simón Pedro mediante una suma monetaria, el cual condenó su acción en las palabras de un pasaje del texto *Hechos de los Apóstoles*.

equiparación con lo profano y lo espiritual, diferencia sobre la cual la Iglesia romana sancionaba su exclusividad para la determinación de lo sagrado. La simonía equiparaba así los bienes espirituales con aquéllos sobre los que la Iglesia proyectaba un monopolio y definía o transformaba en sacros. Lo sagrado o espiritual queda así equiparado a lo perteneciente o a lo consagrado por la corporación eclesiástica, al mismo tiempo que monopoliza la cura de almas al sentenciar como única garantía de salvación -colectiva e individual- la participación en los ritos litúrgicos y sacramentales eclesiásticos de todos los cristianos²³².

Desde dicho punto de vista eclesiástico, el criterio que distingue lo interesado y lo desinteresado emerge de la *ratio* impuesta por la nueva economía de salvación de toda la Cristiandad latina²³³. La simonía comienza a concebirse como un obstáculo para la salvación de toda la Cristiandad latina y, por ello, debe de ser perseguida y erradicada, análogamente a lo que luego ocurrirá con la herejía²³⁴. Como institución que reclama la exclusividad de la vía salvífica, la Iglesia además de determinar los bienes sagrados establecía una relación entre la garantía de redención y la obediencia al gobierno jurisdiccional romano. La simonía era un pecado clerical que obstaculizaba la autonomía de la Iglesia y amenazaba el fundamento sacro del carisma del sacerdocio. Esto es importante para no confundir la condena a la simonía con la condena al comercio o a la retribución por un oficio eclesiástico. De hecho, los cargos clericales, tanto como las reliquias, estaban vinculados a usufructos mundanos como el beneficio – anacrónicamente el salario o retribución asociada a cada oficio clerical– o las donaciones piadosas para el cuidado de los vestigios de santos; pero, obviamente esto no era concebido como simonía²³⁵.

²³² Por otro lado, el problema de los ritos. La salvación del hombre, depende o pasa por la sumisión a un código de actos litúrgicos.

²³³ En la lógica de la razón de Estado lo interesado estaría asociado a las formas patrimoniales de ejercer y concebir el poder, porque se trataría del uso privado de un bien público. Y, viceversa, en la economía política capitalista el uso del poder político para obtener un beneficio particular, a título individual, sin adquirirlo mediante las formas que la institución del mercado, supuestamente meritocrática, establecería para la consecución de beneficios privados, tales como el salario por trabajo, el beneficio por inversión de capital –o emprendimiento–, la renta por el cobro del usufructo de una propiedad, etc.

²³⁴ De hecho, en la persecución de la simonía se encuentran muchos de los precedentes procesuales que darán lugar a las formas de denuncia e inquisición que se generalizaron en el hostigamiento y erradicación de la herejía. Cfr. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., pp. 135-136.

²³⁵ Los oficios eclesiásticos tienen una contrapartida terrenal en el beneficio, no por ello la Iglesia romana deja de presentarse como potestad espiritual. El disfrute de esta retribución por el cargo espiritual no es concebido como simonía porque, en el marco de la teología trinitaria que acepta la existencia de dos poderes divisos en el mientras tanto, es un requisito para la constitución del pastorado cristiano en el mundo.

En el siglo XI los reformadores o partidarios del papado emplearon este término recurrentemente para condenar la dotación de feudos –o la enfeudación– u otros bienes señoriales a obispos mediante un vínculo vasallático o de sujeción feudal. Era una costumbre generalizada que el episcopado jurase lealtad a potestades laicas a cambio de un beneficio feudal –tierra y/o derechos señoriales– incluso otras prerrogativas concedidas por reyes, príncipes y emperadores. La realización del juramento de fidelidad podría ir precedido además por una retribución previa por la atribución del oficio. Era una característica del ordenamiento plenomedieval que el episcopado estuviese imbricado en relaciones de *dominium* feudales y muchos obispos estuviesen vinculados a un señor laico mediante un juramento de lealtad; con la consecuencia de que los cargos eclesiásticos debían obediencia a señores feudales, reyes, príncipes y emperadores.

Podría parecer, desde una perspectiva retrospectiva, que Iglesia y feudalismo hubiesen invadido sus espacios de dominación específicos, sin embargo, no eran todavía dos ordenamientos nítidamente separados²³⁶. La diferenciación precisa de la Iglesia como corporación diferenciada por la naturaleza y función de sus oficios sólo tendrá lugar a partir del proyecto papal de las *libertas ecclesiae*. Muestra de ello es que, en la práctica, las mismas familias aristocráticas dominaban la jerarquía de ambas potestades. Esto ocurría, por ejemplo, con el ingreso de los hijos menores en el ordenamiento clerical y en las órdenes monásticas ante el problema de la herencia por primogenitura – que les vetaba del disfrute del patrimonio en relación con el domino señorial sobre tierras y hombres-. Además, una mirada antropológica retrospectiva sobre un cargo episcopal tendría difícil distinguir la diferencia entre el desempeño de su oficio eclesiástico y su actuación como señor feudal; puesto que el episcopado altomedieval no se ocupaba exclusivamente de la administración diocesana y las tareas de cura de almas, sino que en muchas ocasiones era también el señor feudal de un dominio territorial episcopal sobre tierras y hombres. Con todo, no se pretende afirmar que la potestad eclesiástica y otras laicas como la regia o el señorío laico fuesen indistinguibles, sino que sus formas de dominación-legitimidad se solapaban y se confundían en muchas ocasiones. Y, sobre todo, que no parece haber existido una idea

²³⁶ Durante la alta Edad Media la Iglesia no funcionaba como una corporación clerical separada del poder laico, del mismo modo que éste tampoco estaba excluido del carisma sagrado. Ejemplos de ello fueron el fenómeno de las Iglesias propias, las donaciones de la aristocracia a Cluny –las formas de retorno por las que se terminaba manteniendo el patrimonio familiar– o las formas de administración de los reyes visigodos junto con los obispos.

de una pertenencia a una institución corporativa a la que los oficios dirigieran unívocamente la lealtad, probablemente porque tal institución con cargos y organización definidos y jurisdicción propia no existía todavía²³⁷.

Cuando esto ocurra durante la época de los papados reformistas comenzará a emerger una concepción corporativa del clero asociada a su pertenencia a la Iglesia como una institución autónoma. En este momento la forma de vínculo que la Iglesia establecía entre los miembros del clero, por un lado, y entre éstos con los fieles, por otro, no es equiparable ni a las propias del *dominium* feudal o ni a las del parentesco de consanguinidad. Frente a ello, la Iglesia instauraba un modelo de vínculo de pertenencia corporativo y una lealtad gubernativa a los que se accede por medio de ritos de iniciación. La inserción a la orden clerical se realizará a través del sacramento de ordenación mientras que el bautismo significaba el ingreso en la Iglesia romana como laico –sometiéndose al gobierno clerical-. Se trata de dos modelos de ligamen de pertenencia distintos al que establecía la relación vasallática o la señorial sobre tierras y hombres que, además, conformarían un tipo de parentesco artificial, una fraternidad no basada en la consanguinidad.

Las relaciones de lealtad y protección asociadas al parentesco sanguíneo –y las formas de heredad a ellas vinculados- o a la parentela germana impedirían la realización del proyecto de la *libertas ecclesiae*. En cierto modo, esto es lo que condenaba el nicolaísmo, otro de los comportamientos clericales perseguido por la Iglesia durante esta época. Las prácticas que bajo esta etiqueta condenaba el movimiento de reforma se referían principalmente al uso de los lazos de parentesco para acceder a oficios eclesiásticos, principalmente la herencia de cargos clericales. A semejanza de la simonía, también la condena del nicolaísmo fue interpretada historiográficamente como una reactualización de las virtudes evangélicas en un mundo corrompido por los poderes mundanos y el desorden feudal. Pero, de nuevo, los efectos que produjo la

²³⁷ “El primer aspecto, la conciencia corporativa del clero (hoy se llamaría conciencia de clase), fue esencial para la Revolución, como causa y consecuencia. Desde luego, el clero siempre había tenido cierto sentido de su propia identidad de grupo; y, sin embargo, cuando mucho era una sensación de unidad espiritual, una unidad de fe y de vocación, y no un sentido de unidad política o jurídica. En lo político y lo legal, el clero anterior al siglo XI había estado dispersado localmente, con muy pocos nexos con las autoridades eclesiásticas centrales. Hasta el sentido de unidad espiritual era menoscabado por la aguda división entre el clero “regular” y el “secular”; el clero regular era el de los “religiosos”, los monjes y las monjas, que habiendo muerto para “este mundo” vivían como miembros de la Ciudad Eterna; el clero secular era el de los sacerdotes y obispos, casi totalmente inmersos en la vida política, económica y social de los lugares en que vivían. Más que ningún otro factor, la Reforma cluniacense sentó las bases para el nuevo sentido de una unidad política corporativa entre el clero de la cristiandad occidental. El celo de los reformadores ayudó a dar una nueva conciencia de un destino histórico común al clero, tanto regular como secular”. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, op. cit., p. 117.

erradicación del nicolaísmo en relación a la conformación de la Iglesia romana como gobierno jurisdiccional autónomo indican que ha de ser interpretado en el marco amplio de la revolución constitucional.

Baste, para ello, subrayar quela medida tomada como reverso a la prohibición del nicolaísmo fue la imposición del celibato al clero regular –ya no únicamente al clero regular o cenobitas y canónigos– para imaginarse sus efectos genealógicos –vinculados a la monaquización de la Iglesia–. Junto con la reprobación del nicolaísmo, Roma se comprometió con la prohibición al clero de contraer matrimonio, disponer de concubinas o tener descendencia. Todas ellas habían sido prácticas comunes y aceptadas en la Cristiandad hasta entonces, incluso habiendo sido condenadas por algunas autoridades de la tradición doctrinal cristiana desde la Antigüedad. Pero en el siglo XI el debate sobre la licitud y la validez del matrimonio clerical hubieron de generalizarse y su interdicción surgió de una toma de postura oficial con dispositivos de implementación cualitativamente diferentes²³⁸. Mientras que, por un lado, se ampliaba la controversia doctrinal vinculada a la legitimidad de la administración sacramental en relación a la moralidad de la persona que ocupaba el cargo, por otra parte, la Iglesia codificaba su política en leyes canónicas que solicitan la obediencia clerical y sancionan castigos al desacato y la transgresión.

Que la implementación de la castidad clerical no fue una tarea sencilla se manifiesta en las numerosas y generalizadas resistencias activas y pasivas que suscitaron en ciertos segmentos clericales y en regiones específicas como la Península Ibérica. La larga resistencia al celibato clerical obligatorio se percibe en la recurrencia con la que el matrimonio clerical y el concubinato trataban de ser erradicados en la legislación conciliar provincial y sinodal diocesana, que promulgaba una y otra vez –en vano– los decretos de los concilios ecuménicos. Desde una perspectiva analítica, el déficit de castidad del clero y la similitud de sus hábitos con los de los laicos –aristócratas o comunidades aldeanas– habrían de amenazar con deteriorar el carisma del sacerdote cristiano tal y como lo figuraba la economía de salvación romana. Motivo por el cual la condena del matrimonio clerical era una cuestión frágil que, a causa de la generalización de la práctica y su familiaridad en las comunidades parroquiales, si daba paso a la confusión entre la moral personal y el oficio desempeñado podría llevar a la

²³⁸ Perrot, A., “The bishops of Rome, 1100-1300” en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 36.

desacralización de la administración sacramental y litúrgica de los sacerdotes²³⁹. Así, en el sínodo de Roma de 1059, mientras que sí se sancionaba a los clérigos casados o amancebados, los decretos no llegaban a invalidar los sacramentos administrados por éstos. Debido a la generalización del matrimonio clerical y el concubinato, un decreto en esta línea pondría en cuestión el modelo sacerdotal y la estructuración de los servicios de cura de almas vinculados a la Iglesia. Las mismas disposiciones se repiten en el Concilio de Roma en 1074 convocado por Gregorio VII, pero a ellas se añade la prohibición a los fieles de asistir a misa de los clérigos amancebados. Se continuaba sin sancionar la validez del sacramento y sin llegar a la destitución del clérigo de su cargo, pero entonces se solicitaba la participación de las comunidades parroquianas en la disciplina clerical mediante la asimilación romana del criterio de legitimidad sacerdotal. Nada asegura que realmente no fuese ya una práctica común entre las comunidades parroquiales y fuese la Iglesia romana la que adaptase su criterio del modelo sacerdotal eclesiástico.

La condescendencia con el matrimonio clerical y el concubinato, unidos a la imbricación de los prelados en las relaciones de *dominium* feudal, había facilitado el acceso a cargos y beneficios eclesiásticos por medio de lazos sanguíneos. Eran frecuentes los casos en los que los privilegios o bienes de un clérigo eran susceptibles de ser heredados al haber éste consumado un matrimonio y disponer de un heredero legítimo. Muchos de estos clérigos eran prelados que habían sido investidos por potestades laicas y dotados de tierras y jurisdicciones señoriales. De tal modo que un hijo legítimo de un clérigo podía aspirar a heredar bienes y derechos sobre los que la Iglesia no tenía el control, pero de los que el clero disfrutaba en la práctica. En este contexto, la obligatoriedad del celibato clerical favorecía la *libertas ecclesiae* al facilitar el control eclesiástico sobre el acceso al estatuto del clérigo, al que se entraba oficialmente mediante el ordenamiento canónico²⁴⁰. Por otra parte, ya se ha anticipado que la centralidad del celibato en la conquista de la autonomía de la corporación del clero como gobierno jurisdiccional no está relacionada únicamente con el control fiscal y jurisdiccional. Conviene tener en cuenta también que en la determinación de la economía de salvación romana las prácticas de nicolaísmo y la simonía participaban de la batalla sobre la legitimidad de la Iglesia romana como guía exclusiva a la salvación

²³⁹ Lõbrichon, G., *La religion des laïcs en Occident, XIe – XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994, pp. 29-30.

²⁴⁰ Cfr. Orlandis, J., *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica: cuestiones fundamentales*, Barañáin, EUNSA, 2003.

cristiana mediante la administración sacramental y la celebración litúrgica. La obediencia que reclamaba la Iglesia en la prestación del servicio de cura de almas hubo de debilitarse ante el déficit de ejemplaridad en los hábitos clericales. No se trata de un juicio moral sobre su coherencia con las virtudes cristianas, sino que el carisma sacro de oficio que legitimaría el ejercicio del pastado, como guía de almas y administradora del *pneuma*, posibilitaba a su vez el éxito de la corporación sacerdotal en la participación litúrgica y sacramental de las comunidades parroquiales²⁴¹. La puesta en marcha de la tradicional aspiración cristiana a un clero casto suponía también una forma de diferenciar y legitimar a los oficios eclesiásticos en su tarea de cura de almas, sobre la cual reclamaban obediencia, sobre todo en el clero parroquial. De hecho, la administración litúrgica y sacramental no ha de interpretarse meramente como un dominio sino también como la prestación de un servicio –cultural, purgativo, ceremonial, etc.– previamente existente en las comunidades cristianas. En este sentido, la disciplina clerical en la que se han de incluir la virtud de la castidad o el vicio de la simonía es un elemento de la organización institucional de la Iglesia romana en su conformación como gobierno jurisdiccional - pastado e soberanía- sobre la Cristiandad latina.

²⁴¹ En este contexto se plantean una serie de problemas eclesiológicos sobre la validez sacramental del matrimonio clerical a pesar de ser ilegítimo o ilícito; se discutió en torno a dos casos principalmente. Por un lado, si ponía en cuestión si el matrimonio de un clérigo que había sido administrado como sacramento por un clérigo ordenado y también consumado, seguía teniendo validez, aunque la Iglesia prohiba el matrimonio clerical. Y, por otro lado, si los sacramentos administrados por un clérigo casado o amancebado eran válidos o no. Dentro de la Iglesia en el siglo XI había posiciones diversas sobre ambos debates; incluso entre los reformadores. En el primer caso, por ejemplo, el matrimonio fue considerado ilícito pero no inválido por los primeros papas *reformadores*. Es decir, aunque el matrimonio estuviera prohibido por la Iglesia, el sacramento administrado por un clérigo ordenado y por el rito oficial romano, era válido debido a la naturaleza de la consagración. Lo que está aquí en juego son las condiciones de validez de la administración o dispensa de la gracia divina. Es por ello que la validez o invalidez de la dispensa de la gracia por los clérigos es un lugar muy importante para la legitimidad de la nueva institución eclesiástica en el siglo XI.

CAPÍTULO TERCERO

UNA SOBERANÍA PERFECTA QUEBRADA: ESOBOZO DEL GOBIERNO PASTORAL JURIDIZADO (SIGLO XIII)

3.1. Principios del gobierno pastoral juridizado.

La progresiva concentración de poderes y la centralización del mando eclesiástico en la figura del pontífice romano, iniciadas por la revolución papal a finales del siglo XI, desembocaron en los albores del XIII en un modelo de gobierno pastoral juridizado que ha sido calificado por la historiografía con los apelativos de Teocracia pontificia, Monarquía papal o Iglesia imperial. En todas las expresiones, el sustantivo –monarquía o Iglesia– es adjetivado por una categorización que sugiere una contradicción en su sentido, creando una expresión cercana al oxímoron. Los conceptos de lo papal y lo monárquico, lo eclesiástico y lo imperial, categorizarían formas e instituciones de ejercicio del poder prototípicamente incompatibles, casi contradictorias dentro del marco de la teología trinitaria. Lo que reflejan es la asunción de la inviabilidad de un poder espiritual absoluto en la génesis del cristianismo, ya que la yuxtaposición de los términos Monarquía-papal e Iglesia-imperial parece querer expresar la insólita forma de gobierno jurisdiccional que la silla apostólica proyectaba a finales de la época plenomedieval²⁴². Tal imposibilidad se debe a que la división de poderes es intrínseca a la economía de salvación cristiana desde su génesis, a diferencia de lo que ocurre en el paradigma de gobierno imperial romano.

En el plan de salvación que esbozó la teología trinitaria, la Iglesia desempeñaría un papel crucial como lugar donde el reino divino se cumplía parcialmente, ofreciendo a todos los cristianos la posibilidad de participar en la deificación durante el tiempo que

²⁴² La ambición de devenir potestad suprema absoluta a imagen de la divina, inaugurada por Inocencio III (1198-1216), culminaría con Bonifacio VIII (1294-1303), teniendo como efecto una desacralización del poder político que conducirá a la crisis de la pretensión absolutista del pontificado romano. Con la introducción de la política en la esfera religiosa –gobernar mediante el nuevo sistema jurídico para gobernar las dimensiones morales de la existencia– la Iglesia romana bajomedieval ponía en marcha la necesidad de legitimar la dominación burocrática y la intervención jurisdiccional sobre las costumbres y hábitos laicos y clericales: vestimenta, alimentación, propiedad, robos, ocio y negocio, juegos y festividades, adoraciones y cultos, etc.. Al quebrar la diferenciación de las formas de dominación y legitimidad de las esferas política y religiosa, Roma sentó las bases de la crisis del gobierno pastoral supremo y la desacralización de la política pontificia. Prodi, P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonia, Il Mulino, 1992, p. 106.

restase hasta su cumplimiento definitivo²⁴³. Pero, hasta que la salvación final se llevase a cabo, se impondría la existencia inexorable de un resto de poder profano que implicaba que el gobierno pastoral de la Iglesia no podía constituirse como potestad exclusiva ni absoluta. De modo que, en el plan de salvación, el gobierno pastoral de la Iglesia debía conformarse y legitimarse sobre el reconocimiento de que, en tanto que su reino no era de este mundo y la vida eterna no había llegado todavía, era necesario convivir con otras potestades mundanas y limitar su dominio asumiendo su dimensión temporal, reconociendo la mundanidad que atravesaba también a la institución eclesiástica. Se asumió, en consecuencia, que el gobierno pastoral de la Iglesia no podría dominar el mundo en su totalidad, porque el reino eterno no había llegado todavía y el misterio de la salvación no se había revelado en su totalidad. Durante el tiempo de espera ningún poder mundano estaría en condiciones de conocer quiénes serían los salvados. La Iglesia no podría identificar a los elegidos de entre los vivos, ni podría tampoco tener acceso al conocimiento de los pecados ocultos –no manifiestos o confesados– o a los impenetrables secretos del alma.

La yuxtaposición de las expresiones de Iglesia imperial o Monarquía pontificia refleja la inclinación eclesiástica a rebasar sus prerrogativas como potestad de gobierno pastoral, manifestada en la pretensión pontificia, a partir de Inocencio III, de actuar como una potestad suprema –*plenitudo potestatis*– con la capacidad de sancionar jurídicamente cualquier comportamiento laico y eclesiástico en razón de su capacidad para juzgar el pecado. El fenómeno más representativo de dicha tendencia a la absolutización lo constituirá el establecimiento de una ortopraxis y ortodoxia canónica respecto a la cual se incriminaba el desacato, tratado judicialmente como crimen en lugar de ser castigado penitencialmente como pecado o error de fe, tal y como mostrará la introducción de la inquisición para la incriminación de la herejía²⁴⁴. Teniendo en

²⁴³ “Así la Iglesia pasó a ser parte del mismo plan *divino desplegado en el tiempo de la salvación*. Y lo hizo alrededor del patrimonio de Pedro, una herencia directa del Hijo. (...) Mientras se participara de los misterios administrados por la Iglesia se formaba parte de la economía de la salvación. Desde esta perspectiva, la máquina gubernamental eclesial garantizó y se legitimó porque garantizaba una *deificatio, omnes et singulatim*, la forma de entrar en la economía de salvación como miembro particular del cuerpo general de Cristo y así conectar con la vida misma divina de la Trinidad. Eso es la Gloria manifiesta de Dios en su Iglesia.” Villacañas, J.L., «Teología económica. Análisis crítico de una categoría» *Filosofía política*, 27 (3), pp. 409–430. Citado de la versión en castellano: Villacañas, J.L. Teología Económica: análisis crítico de una categoría. Disponible en: https://www.academia.edu/4163851/Teolog%C3%ADa_Econ%C3%B3mica_an%C3%A1lisis_de_una_categor%C3%ADa, p. 27

²⁴⁴ De acuerdo con el marco que establecía originariamente la economía de salvación cristiana, la Iglesia no podría desplegarse según la racionalidad imperial porque su reino no era únicamente de este mundo. Incluso a pesar de que la Iglesia estuviese anclada también en el mundo, el gobierno eclesial de la

cuenta el marco del orden vicarial trinitario de la administración de la Gracia, sobre el cual se constituyó el gobierno pastoral cristiano, la aspiración del pontificado plenomedieval a una jurisdicción suprema –sobre cada uno de los cristianos– parecía exceder los poderes del primitivo modelo de gobierno pastoral cristiano²⁴⁵. En el paradigma teológico trinitario, la Iglesia se constituía como heredera del poder de las llaves transmitido por el apóstol Pedro –poder de ordenamiento y poder de jurisdicción–. Así, la organización eclesial se establecía como un espacio de mediación entre los dos reinos, el terreno y el celeste, mediante la administración del *pneuma*. Dado que su condición de mediadora entre lo inmanente y lo trascendente pertenecía al orden vicarial, la Iglesia desconocía el misterio de la salvación en su plenitud. Por ello, el gobierno pastoral no podía saber quiénes serían los elegidos, ni podía tampoco acceder al conocimiento del alma de los hombres. En términos de la Justitia eclesiástica, esto quiere decir que la Iglesia no podría conocer el pecado oculto –ni juzgarlo, por ende-, ni tampoco dictaminar sobre la salvación de los pecadores. Y, por ello, el ejercicio del poder del gobierno pastoral tenía márgenes de acotación, estaba limitado, porque se movía como mediador entre dos reinos, en la articulación entre la inmanencia y la trascendencia.

Estos límites –la política sobre los elegidos y el juicio del pecado oculto como crimen– son los que trató de rebasar el gobierno pastoral juridizado del pontífice romano a partir del siglo XIII, durante la época de la también denominada "teocracia pontificia", cuando, en efecto, se produjo el intento de concentración y centralización del gobierno pastoral eclesiástico en la figura del pontífice romano. La reclamación pontificio del monopolio legal de la definición de los sacramentos, de la liturgia y de la disciplina de la vía a la salvación cristiana, implicaba la expropiación de las comunidades eclesiales locales y episcopales de los bienes espirituales particulares y de los modos de organización autónomos. A finales del siglo XII, Inocencio III declaraba la *plenitudo potestatis* del pontífice en calidad de vicario directo de Cristo sobre

comunidad de fieles tendría limitado el recurso a las formas eminentemente políticas de ejercicio de la dominación –represión, violencia o guerra– en tanto que su gobierno habría de ser fundamentalmente espiritual. En este mismo sentido, tampoco el papado –el cabeza de la Iglesia o vicario de Pedro– podría constituirse como una monarquía, en tanto que sus prerrogativas se deducirían del sacerdocio y estaría limitado en la aplicación de la fuerza, incluso aunque fuese de ley.

²⁴⁵ Con gobierno pastoral se alude al ejercicio de poder de la Iglesia cristiana. El modelo de gobierno eclesiástico se caracteriza porque tiene como propósito la guía de los hombres a la salvación en el más allá. Con tal propósito, la Iglesia se organiza institucionalmente para la administración sacramental de la cura de almas en el mundo. Esto significa que la Trinidad divina era el despliegue mismo de la economía de salvación y que el gobierno eclesiástico se incrustó en esa economía trinitaria de la salvación..

cualquier poder espiritual y temporal -como reyes, príncipes y emperadores-, amparado en los precedentes de Gregorio VII y de sus sucesores. La posibilidad de una potestad suprema papal se sostenía sobre la afirmación de que el pontífice podría intervenir en cualquier asunto secular en razón de *causae maiores* o por *ratione peccati*, haciendo uso de su poder temporal, incluso fuera de los estados pontificios, esto es, los territorios petrinus bajo su jurisdicción²⁴⁶. Se trata de una idea que fue compartida por todos los sucesores de Inocencio III (1198-1216) hasta Bonifacio VIII (1294-1303), a pesar de sus desavenencias sobre el carácter y el cometido de la potestad eclesiástica²⁴⁷. Lo que revela la reivindicación papal de una posible intervención excepcional sobre cualquier materia es la construcción fáctica de un sistema de justicia alternativo y paralelo a los seculares. En este sentido, el corolario de la juridización del gobierno pastoral trasciende la disputa eclesiológica sobre la posibilidad de injerencia de la Iglesia en asuntos de política, implicando efectivamente la extensión de las materias susceptibles de sanción eclesiástica.

Por su parte, el incremento de las materias sobre las que la Iglesia romana ejercía la Justicia se apoyó sobre los múltiples solapamientos entre los dos ámbitos del juicio diferenciados por el cristianismo: el foro interno de la conciencia y el foro externo de los tribunales eclesiásticos –*Forum Dei* y *Forum Ecclesiae*–²⁴⁸. La praxis del gobierno pontificio, en tanto que potestad suprema, significó genealógicamente la introducción de la dimensión jurídica en lo que sería una esfera religiosa regida modélicamente por una racionalidad ética. Por esta razón, el sentido de la *plenitudo potestatis* de la teocracia pontifica –o gobierno pastoral juridizado– no debe interpretarse como una simple usurpación eclesiástica de prerrogativas propias de las potestades seculares²⁴⁹. Se trata de subrayar, y esto es de enorme relevancia, que la

²⁴⁶ Desde sus orígenes, la justicia en el cristianismo había presentado una tensión dualista vinculada a la dialéctica cristiana entre lo espiritual y lo terrenal. La influencia de la visión jurídica en el contexto imperial romano, favoreció la incipiente juridización de dicha dualidad, un fenómeno que se manifestó ya entonces en la particular concepción de la penitencia cristiana, distinguiéndola cualitativamente de otras formas de purificación del espíritu de las religiones de la época. “Cioè che distingue la penitenza cristiana sin dalle sue origini dai processi di purificazione e di confessione diffusi nelle religioni primitive, (...) è il rilievo giuridico del processo penitenziale.” Prodi, P., *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bolonia, Il Mulino, 2001, pp. 33–34.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁴⁸ Sintéticamente, el foro interno se constituiría como el ámbito del juicio sobre el alma, por lo que implicaría un castigo purgativo en el orden de la cura de almas, sacramental y sacerdotal, mientras que el ámbito del foro externo atañería al delito, al pecado criminal y a la transgresión de la norma positiva eclesiástica, estando así sujeto a un castigo judicial en los tribunales eclesiásticos

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 62. La idea de que la Iglesia podría juzgar criminalmente el comportamiento pecaminoso no era nueva: Gregorio Magno ya había coqueteado con ella. La novedad desde la revolución papal es que la Justicia de Dios, en su forma positiva como derecho eclesiástico, penetraría ampliamente en la esfera de

juridización de la esfera ética por parte de la potestad eclesiástica cristiana significó históricamente la emergencia de una forma original de ejercicio del poder: un gobierno espiritual juridizado establecido sobre una institución centralista, burocrática y autoritaria. En términos reales, la tendencia a la juridización de la esfera ético-religiosa implicó la prolongación de la sanción eclesiástico-romana hasta un sinfín de hábitos cotidianos y la consiguiente desposesión de formas autónomas de normatividad²⁵⁰.

Ya Gregorio VII había sentado las bases para la extensión de la jurisdicción eclesiástica y la ampliación de los motivos incriminatorios. Era el efecto práctico de proclamar al mismo tiempo que la Justicia divina debía de ser la norma de referencia de todo comportamiento humano y que el pontífice era su encarnación terrena como juez supremo. Basándose en tales afirmaciones, el partido gregoriano dotó de un nuevo sentido al ejercicio de la Justicia eclesiástica. El oficio pontificio se instituía como sumo garante de la Justicia divina dentro del plan divino de salvación en el mundo temporal. El gobierno pastoral de la Iglesia se situaba entonces en la cúspide terrenal de la pirámide que constituía la Justicia divina, inmediatamente debajo de la ley de Dios. No se trataba de una mera proclamación abstracta: bien al contrario, funcionó como principio organizativo de la praxis jurídica²⁵¹. De ahí que la Iglesia latina en su conjunto –como comunidad de fieles– quedara progresivamente sometida a la exégesis jurídica y a la jurisdicción de la silla apostólica romana, mediante la cual el papado ejercería también su gobierno pastoral.

Se puede rastrear la concepción del pontífice como juez y legislador supremo en ciertas praxis gubernativas que se generalizan durante este periodo, tales como la

la moral. Ya Bernardo de Claraval advirtió a Esteban III que la potestad de la Iglesia residía especialmente en la capacidad para juzgar la acción de los hombres, y no tanto en la riqueza o el dominio que detentase.

²⁵⁰ El privilegio del foro del poder diocesano concedía al obispo la potestad para intervenir en el arbitrio y en el juicio de comportamientos sobre materias diversas como el robo, los engaños, la sexualidad, el extravío de bienes o las transacciones comerciales. La injerencia eclesiástica en este tipo de materias relativas a la conducta fue paulatinamente a más desde su establecimiento en el siglo XI en los tribunales diocesanos. Uno de los asuntos principales sobre los que la Iglesia intervino a través de los poderes judiciales y penitenciales del episcopado fue el matrimonio. Condicionó, de este modo, la institución de la familia y la normalización de ciertos comportamientos sexuales. Para comprobar su incidencia sobre la vida sexual y el parentesco, basta con mencionar los requisitos para que un matrimonio cumpliera con el criterio canónico de la Iglesia en el siglo XII: para que fuese válido o legítimo, los casados tenían que demostrar ser de condición libre y haber cumplido la edad mínima, no estar previamente unidos a alguien ni haber realizado voto de castidad; finalmente, el grado de afinidad entre los prometidos no debía sobrepasar el límite establecido por la Iglesia. Una vez cumplidos esos requisitos, era necesario el consentimiento mutuo para contraer matrimonio. Gaudemet, J., *Église et cité: histoire du droit canonique*, Paris, Cerf-Montchrestien, 1994, p. 73.

²⁵¹ Este pensamiento es el que se abre en las grandes colecciones canónicas del 1070 al 1140, culminando en el *Decretum* de Graciano. Su máxima expresión se corresponde con los pontificados de Inocencio III, Gregorio IX y Bonifacio VIII. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 62.

reclamación de la exclusividad en la interpretación del Derecho, la promulgación de leyes universalistas mediante la convocatoria de concilios ecuménicos o la extensión del recurso a la dispensa canónica, concebida como la administración directa de la Justicia mediante una jurisprudencia particularista o la exención a la norma canónica²⁵². Simultáneamente, la idea de que el papa era el único representante de la Justicia divina –y de quien emanaban por delegación el resto de oficios sacerdotales– se plasmó en una inusitada concentración de poderes en la figura pontificia y en la centralización en ella del gobierno pastoral. Este proceso puede apreciarse, por ejemplo, en el desarrollo de un cuerpo orgánico de leyes a través de la unificación y sistematización de las antiguas decretales. Su implementación favorecía el incremento del poder temporal pontificio gracias a la capacidad para sancionar una multitud de comportamientos y formas de organización eclesial diversas. Todo ello condujo al establecimiento unidireccional y jurídico de la ortopraxis y la ortodoxia oficiales²⁵³. En definitiva, estos fenómenos confirman que, en los albores del siglo XIII, la ambición del papa de imponerse como juez supremo –*plenitudo potestatis*– incluso sobre algunos asuntos temporales, se apoyaba en el desarrollo del nuevo sistema jurídico eclesiástico incoado en los inicios revolucionarios del siglo precedente²⁵⁴.

Ahora bien –y contraintuitivamente– el aumento de la dimensión temporal y jurisdiccional del gobierno pastoral romano en este periodo no condujo al descuido de las tareas de cura de almas que habrían de constituir la especificidad del sacerdocio cristiano²⁵⁵. Todo lo contrario, la pastoral eclesiástica se intensificó, especialmente con Inocencio III, y el papado racionalizó y extendió una pastoral cristiana normalizada de forma reticular por toda la Cristiandad latina. Los sacramentos y ceremonias litúrgicas

²⁵² "La concentración del poder jurisdiccional en la figura del pontífice repercute sobre el proceso canónico en cada nivel: en particular, la prohibición de acusación por parte del inferior en confrontación con el superior, establecido en las Decretales pseudo-isidorianas, cae frente al derecho generalizado de recurrir a la Santa Sede. Se afirma así un modelo nuevo y "público" de la justicia eclesiástica". Conte, E., *La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval*, Madrid, Universidad Carlos III, 2016, p. 97.

²⁵³ La juridización de la esfera ética significaba que mediante el juicio en el foro externo se podía sancionar el comportamiento laico, reservado anteriormente a la esfera sacramental o, también, la judicialización de la penitencia a través de la emulación de prácticas del procedimiento judicial como la sentencia, el interrogatorio y el testimonio en las formas penitenciales de la absolución y la confesión.

²⁵⁴ Además de sobre la extensión y racionalización de una organización fiscal que posibilitaba a Roma disponer de recursos propios para desplegar una administración reticular. Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 507; Díaz, J., *La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media*, Madrid, Arco Libros, 1998, pp. 47-51.

²⁵⁵ Los historiadores han denominado giro pastoral a la inaudita proliferación de servicios clericales de cura de almas y catequéticos-doctrinales que el clero habría de ofrecer por todo el mapa diocesano de la Cristiandad latina de forma estandarizada. Vauchez, A., *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, pp. 133-156.

se precisaron, homogeneizaron y racionalizaron mediante la definición de los tiempos, los espacios y los protocolos rituales y de culto. De este modo, se estableció y se detalló un calendario periódico de participación laica en los rituales de cura de almas. La definición canónica de los sacramentos y liturgias obligaba al clero ordenado a ofrecer tales servicios de forma estandarizada en cada parroquia. Para poder llevar a cabo tal obligación, se hacía imprescindible el despliegue de una formación clerical normalizada en materias de teología moral y doctrinal sacramental²⁵⁶. Proliferaron, entonces, los manuales de formación clerical, tales como catecismos, sermonarios, confesionales, penitenciales, etc.

No obstante, la intensificación, extensión y estandarización de los servicios de cura de almas eclesiásticos –de los que me ocuparé en próximos apartados– se apoyó en institucionalidad que le proporcionaba el nuevo sistema jurídico y, discursivamente, en una particular concepción de la Justicia eclesiástica. Dos son los fenómenos jurídicos más notorios que atraviesan la pastoral y sobre los cuales se sostiene esta afirmación. En primer lugar, el hecho de que la Iglesia reclamase el monopolio legal de la administración del *pneuma*; esto es, que únicamente el clero ordenado pudiera legalmente ofrecer servicios litúrgicos y sacramentales de cura de almas; y sólo podría hacerlo siguiendo las condiciones establecidas por el derecho canónico. En segundo lugar, el pontífice, en tanto que intérprete supremo de la Justicia divina, dictaminaba que la cura de almas canónica era la única vía válida de salvación cristiana, una afirmación que significaba imponer de hecho la obligatoriedad de la participación laica en los sacramentos ofrecidos por el clero ordenado en las parroquias, normalmente en aquellas en las que se cobraba el diezmo y se enterraba a los difuntos. Por consiguiente,

²⁵⁶ El clero en general –tanto prelados procedentes de la aristocracia como el bajo clero, por lo común rural–, no disponía de una formación mínima y sistemática en doctrina cristiana y derecho canónico. Ignoraban incluso las oraciones litúrgicas básicas, el decálogo de los mandamientos o los protocolos más simples de las ceremonias sacramentales. El absentismo era, además, frecuente, así como la desatención de sus tareas de cura de almas –no oficiaban misas–; sus hábitos cotidianos, además de ser muy similares a los de los laicos, no cumplían con la disciplina clerical. Los prelados practicaban la caza, realizaban ejercicios para la formación guerrera, actuaban como señores feudales, ejercían de consejeros de príncipes, acumulaban beneficios o participaban en banquetes. Por su parte, el bajo clero no era letrados, frecuentaba tabernas, participaba en juegos de cartas y dados, se embriagaba, vivía en la miseria, abusaba de la fiscalidad, utilizaba los edificios parroquiales para funciones no sacramentales –guardar grano, habitar, etc.–, fornicaban y tenían hijos, entre otras costumbres denunciadas en la época. En el siglo XII proliferaron los manuales para la instrucción moral y sacramental del clero. Se trataba de textos de formación y apoyo a la cura de almas en diversas materias y disciplinas: manuales de cura de almas –*Manipuli curatorium*–, confesionales, catálogos de vicios y virtudes, sermonarios, etc. Los concilios legislaban además para obligar a que se ordenase solo al clero formado, para obligar al clero ya ordenado a aprender las oraciones básicas y el latín y para dotar de teólogos o medios a las parroquias y diócesis con el objetivo del adiestramiento clerical. Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 501.

el reverso de que la Iglesia se reclamase como única garantía de salvación era la exigencia laica de participar en el calendario litúrgico-sacramental y, en definitiva, el ordenamiento normativo de la Iglesia. Cabe matizar que, si bien la ley canónica –por ejemplo, los decretos conciliares– obligaba al clero a la administración pastoral y a los laicos a la participación, la sanción del comportamiento moral mediante un examen de los vicios y las virtudes cristianas estaba, por su parte, contenida en el propio sacramento de la penitencia-confesión que los mismos cánones conciliares establecían como preceptivo. Este es un ejemplo de los cruces entre los foros interno y externo, entre la moral y el derecho, que implicaba la juridización de la esfera ética en el ejercicio efectivo de la Justicia eclesiástica plenomedieval; en definitiva, la politización de la esfera religiosa.

Del monopolio e imposición de la cura de almas sobre un poder jurídico se derivó durante el siglo XII la fijación eclesiástica de la ortodoxia y la ortopraxis²⁵⁷. A partir de esta fijación se mediría la desviación del desacato a la Iglesia o -lo que era lo mismo- el extravío del verdadero camino de salvación, hasta el punto de llegar a incriminar a la disidencia como herejía. El gran artífice de la nueva ortopraxis y ortodoxia fue Inocencio III, tal y como lo muestran los cánones del IV Concilio Lateranense (1215)²⁵⁸, como también lo fue en la creación de dispositivos para la

²⁵⁷ “Une surveillance et un contrôle seraient donc en oeuvre, dont le moyen est l’assistance et la participation aux sacrements”, Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident: XIe–XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994, p. 79.

²⁵⁸ El canon primero de las constituciones del IV Concilio de Letrán (1215), que instituye la ortodoxia/ortopraxis canónica de forma sistemática, comienza argumentando que no hay salvación fuera de la Iglesia romana y únicamente el clero ordenado puede administrar los sacramentos a través de la economía de salvación trinitaria: “Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater, et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino; Pater a nullo, Filius *autem* a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque, absque initio, semper ac sine fine; Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens; consubstantiales, et coaequales, et coomnipotentes, et coaeterni; unum universorum principium; creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni; sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit. §. 1. Haec sancta trinitas, secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta, primo per Moysen et sanctos Prophetas aliosque famulos suos iuxta ordinatissimam dispositionem temporum doctrinam humano generi tribuit salutem. §. 2. Et tandem unigenitus Dei Filius Iesus Christus, a tota trinitate communiter incarnatus ex Maria semper virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. Qui quum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis, et mortalis. Qui etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus descendit ad inferos, resurrexit a mortuis, et ascendit in coelum; sed descendit in anima et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque venturus in fine saeculi, iudicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis, qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive

persecución e incriminación de la herejía. En los decretos lateranenses, la falta de observancia de la disciplina clerical y de los preceptos para los laicos se sanciona con penas cuya pertenencia a los distintos foros –interno o externo– no se distingue con facilidad. A pesar de que corregir de la desviación de un precepto disciplinar era una cuestión penitencial, la ley canónica imponía también la obligación de acatar la norma moral canónica mediante la exigencia a los laicos de participar anualmente en el sacramento de la penitencia. El IV Concilio de Letrán obligaba a la confesión auricular con el propio párroco una vez al año. El cumplimiento de este canon significaría –antropológica y jurídicamente– la aceptación laica de la corrección sacerdotal del comportamiento, supervisado y amonestado en relación al modelo de vicios y virtudes cristianas. En consecuencia, la norma moral se transmitía mediante una ley o decreto conciliar: el compromiso anual de recibir la corrección penitencial de los pecados cometidos²⁵⁹. Aquí la frontera entre ley eclesiástica –norma jurídica– y el precepto

mala, illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. §. 3. Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut at perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus. §. 4. Sacramentum vero baptismi, quod ad Dei invocationem et individuae trinitatis, videlicet Patris, et Filii et Spiritus sancti, consecratur in aqua, tam parvulis quam adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem. Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. §. 5. Non solum autem virgines et continentes, verum etiam coniugati per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo ad aeternam merentur beatitudinem pervenire”. García y García, A. (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, Monumenta iuris canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1981, c.1. El subrayado es mío.

²⁵⁹ La constitución 21 del IV Concilio de Letrán establece un castigo para los cristianos que no cumplieren con el sacramento de la penitencia como el mismo canon exigía. Este decreto imponía la obligación a los laicos de confesar todos los pecados al párroco propio, al menos una vez al año, y a cumplir la penitencia que éste impusiese. El mismo decreto exigía al sacerdote que impusiese un castigo a quién no cumpliera con dicho precepto: la prohibición de ingresar en la iglesia hasta su muerte y la negativa a una sepultura cristiana. A esto se añade la prescripción de que el clero hiciera público este canon en sus parroquias para que no se pudiera alegar su desconocimiento en caso de no cumplir con la confesión anual. Mediante esta norma –y su castigo– se forzaba a los laicos a someterse al juicio penitencial de la conciencia. La confesión de los pecados y su corrección penitencial no era una acto voluntario, sino un deber punible –mediante la expulsión de la comunidad eclesiástica. Más aún, su acatamiento significaba someterse a los castigos purgativos del foro interno. Tenemos aquí otros de los entrecruzamientos de los foros interno y externo. “De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha comunicando. Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum. Alioquin et vivens ab ingressu Ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. §. 1. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur ne quisquam ignorantiae cæcitate velamen excusationis assumat (...)”. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Monumenta

moral –norma ética– se vuelve notablemente confusa, al igual que ocurrirá con la frontera entre delito y pecado en los juicios contra la simonía clerical y la herejía. Este solapamiento entre los ámbitos del juicio interno –confesional y penitencial– y externo –judicial– es también evidente en el tratamiento del pecado y del delito indistintamente en los tratados de derecho canónico y de teología moral –decretales, cánones conciliares, manuales de confesión y penitenciales, sermonarios y libros de vicios y virtudes, catecismo,s etc.–. En ellos asimismo se puede observar cómo el juicio –normalización, vigilancia y sanción– de las costumbres y creencias mediante la pastoral se vinculó al paulatino solapamiento entre el juicio de Dios y el de la Iglesia.

Con todo, no conviene reducir la pastoral eclesiástica a una imposición o a sus efectos de normalización religiosa y conductual, la administración sacramental y litúrgica tenía también una clara dimensión de servicio. El apoyo popular a la reforma expresaba también la existencia de exigencias comunitarias de servicios pastorales a las que la Iglesia romana aspiraba a responder. Lo que la Iglesia ofrecería en los servicios de *cura animarum* había sido ya uno de los fundamentos de su legitimidad en la génesis de su constitución como gobierno pastoral frente al paradigma de gobierno imperial romano. Mediante la participación guiada en la pastoral canónica, la Iglesia ofrecía a los cristianos la posibilidad de la *deificatio*, esto es, la participación en la presencia parcial del reino de Dios en este mundo. A la espera de que éste llegara en su plenitud, se manifestaría provisional y parcialmente en la Iglesia como comunidad de salvación²⁶⁰. A partir de finales del siglo XII, la Iglesia reclamó la administración del *pneuma* o de la gracia divina como prerrogativa exclusiva del clero ordenado y como una potestad delegada del pontífice en tanto que vicario directo de Cristo y representante del apóstol Pedro, heredero del poder de las llaves de la Iglesia, el poder dual de atar y de desatar. Desde este momento, la administración del *pneuma* y la *deificatio* tendrían lugar

iuris canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1981, c. 21.

²⁶⁰ “Esto significa que la Trinidad divina era el despliegue mismo de la economía de salvación y que el gobierno eclesiástico se incrustó en esa economía trinitaria de la salvación. Así la Iglesia pasó a ser parte del mismo plan divino desplegado en el tiempo de la salvación. Y lo hizo alrededor del patrimonio de Pedro, una herencia directa del Hijo. Así que es verdad que el 'gobierno [pastoral] se situó en el locus teológico' que le ofrecía la economía trinitaria. Eso garantizaba que mientras se permaneciera en el seno del gobierno de la Iglesia, se recibía el Espíritu, el *Pneuma*, y en esa medida se era miembro del cuerpo de Cristo, y se era parte de Dios mismo. Mientras se participara de los misterios administrados por la Iglesia se formaba parte de la economía de la salvación. Desde esta perspectiva, la máquina gubernamental eclesial garantizó y se legitimó porque garantizaba una *deificatio, omnes et singulatim*, la forma de entrar en la economía de salvación como miembro particular del cuerpo general de Cristo y así conectar con la vida misma divina de la Trinidad. Eso es la Gloria manifiesta de Dios en su Iglesia”. Villacañas, J. L., “Teología económica. Análisis crítico de una categoría”, op. cit., p. 11.

únicamente en los sacramentos, espacios y ritos de culto especificados por el derecho canónico. Doctrinas, ceremonias, monumentos, tiempos y protocolos se estandarizarían y generalizarían por toda la Cristiandad latina, definidos y administrados por la Iglesia de Roma en exclusividad. El IV Concilio de Letrán representa de la configuración de una nueva *ortopraxis* y *ortodoxia* cristiana al imponer las formas de participación laica en la cura de almas y obligar al reconocimiento de la doctrina canónica²⁶¹.

De lo expuesto hasta aquí se infiere que en el siglo XIII se produjo un avance de la normalización de las costumbres y las creencias por medio de una pastoral cada vez más invasiva, en paralelo al desarrollo de la dimensión jurisdiccional del gobierno pastoral o su juridización. Tratando de enfatizar esta índole dual -pastoral y jurisdiccional- de la potestad eclesiástica, algunos historiadores la han caracterizado, recurriendo al análisis del poder de M. Foucault, como una gubernamentalidad o un tipo de ejercicio de poder al mismo tiempo pastoral y soberano²⁶². El acierto de esta caracterización reside en que visibiliza la imbricación de los dispositivos y tecnologías de ambos modelos de poder, el gobierno y la soberanía, en el funcionamiento efectivo de la Iglesia pleno-medieval. Conviene, no obstante, tener en cuenta la especificidad de tales tecnologías y dispositivos de poder –o sus modelos– en la época pre-moderna o medieval, precisamente para estar en condiciones de comprender su diferencia con la gubernamentalidad moderna vinculada al Estado y la economía política en una época donde la praxis no estaba regida por el trasfondo escatológico de salvación²⁶³. Dicha dualidad jurídica y pastoral había caracterizado a la Iglesia desde el surgimiento de la economía de salvación trinitaria en los inicios del cristianismo. Constitutivamente, se trataba de una dualidad orgánica y no sintética o compuesta como producto de una hibridación de dos modelos de poder escindidos.

De esta manera, la categorización de la Iglesia romana bajomedieval como gubernamentalidad soberana podría ser analíticamente conveniente siempre y cuando se tengan en cuenta tres aspectos: (1) que la noción de soberanía refiere aquí a un modelo

²⁶¹ Aunque ya entre los siglos VII y VIII se va definiendo el canon de la lista completa y exclusiva de las Sagradas Escrituras, será a partir del siglo XIII cuando se sistematice la doctrina eclesiástica conformando paulatinamente la ortodoxia canónica. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 16.

²⁶² Véanse: Chevalier, P., “Étudier l’Église comme « gouvernementalité »”, en *Bulletin du centre d’études médiévales (BUCEMA)*, 7, 2013. URL: <https://cem.revues.org/12874>; Senellart, M., «Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?», *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre, BUCEMA*, (revista electrónica), 7, URL :<http://cem.revues.org/12872>, p. 2; Dalarun, J., *Gouverner c’est servir*, Paris, Alma, 2012.

²⁶³ Este tema se tratará con más detalle en el capítulo siguiente.

de ejercicio de poder basado en el código de la prohibición y la permisón –jurídico-, pero que no debe confundirse con la categoría de soberanía moderna inexistente en la época medieval, ni como concepto ni como principio de organización de una potestad medieval²⁶⁴; (2) que la dualidad del gobierno pastoral es orgánica, retrospectivamente analítica y no genealógicamente sintética, puesto que no existe una escisión previa entre gobierno y soberanía –entre pastorado y jurisdicción o entre economía y política– en la constitución del gobierno pastoral de la Iglesia según la concepción trinitaria del plan de salvación, sino únicamente una división entre las esferas religiosa o ética y política o coercitiva²⁶⁵; y (3) que la novedad del gobierno pastoral romano en el siglo XIII no consiste en que sea dual –político y económico– sino en que en su pretensión de *plenitudo potestatis* se despliega de hecho como un poder de corte absolutista, autoritario, centralizado y normalizador²⁶⁶, que consecuentemente amenaza con trasgredir algunos de los límites del modelo de legitimación-dominación que impondría el paradigma teológico trinitario, como es el juicio sobre los secretos del alma.

Desde este punto de vista, la primicia que constituye la forma de dominación de la Iglesia romana durante los siglos XII y XIII tiene que ver con el desarrollo de ciertos dispositivos y tecnologías que hacían del gobierno pastoral juridizado un poder de tendencia absolutista y centralista. Por un lado, expropiando a las colectividades o a las jerarquías locales de cierta autonomía en la organización eclesial y moral de las comunidades mediante el monopolio pastoral, la normalización penitencial y la incriminación del desacato a la Iglesia²⁶⁷. Y, por otra parte, excediendo su capacidad sancionadora hasta límites en los que se quebraba o vulneraba la división de poderes,

²⁶⁴ Véase Costa, P., “La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías”, en *Res publica*, 17, 2007, pp. 33-58.

²⁶⁵ “Un examen del paradigma trinitario muestra la voluntad de articular de forma consecuente la trascendencia y la immanencia, lo político y lo doméstico. Esa es la función de la Trinidad y ese es el gobierno pastoral. Pero entonces, como hemos visto, no hay manera rigurosa de caracterizar el paradigma trinitario como sólo económico. El gobierno pastoral es político y económico y por eso fascinó a Schmitt. Que disponga de una *economía de salvación* no hace de él un paradigma económico, sino político. La teología trinitaria es a la vez política y gubernativa, constituye un reino y lo gobierna, tiene una política y *por eso* tiene una economía del número (de los salvados) y del tiempo en que se producirá la totalidad de los elegidos”. Villacañas, J.L., “Teología económica. Análisis crítico de una categoría”, op. cit., p. 17.

²⁶⁶ Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit. p. 151.

²⁶⁷ El establecimiento de una frontera legal entre el oficio clerical y el laicado significó la exclusión definitiva de los laicos de la gestión de los bienes espirituales eclesiásticos, de la elaboración doctrinal y la determinación de la moral. Paradójicamente, dicha separación impulsó al laicado a una mayor precisión en la comprensión diferenciada de los ámbitos espiritual y temporal. La nueva intelección binaria favorecía al mismo tiempo que se impugnara la capacidad del clero impuro en el ejercicio del sacerdocio o cura de almas. Es preciso tener en cuenta que la demanda laica de pureza espiritual del clero y la preocupación creciente por la salud del alma es, en parte, efecto del fenómeno de diferenciación clero-laicado y de una difusión de la perspectiva binómica espiritual-temporal en la tarea de cristianización. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 79.

como muestra el recurso a la cruzada, la inquisición y la tortura con el propósito de aniquilar la desviación herética.

3.2. La proyección de una soberanía perfecta. Inocencio III y la divinización del oficio pontificio.

El pontificado de Inocencio III es especialmente representativo de este modelo gobierno pastoral juridizado, tanto porque ofrece una racionalización inusitada del proyecto eclesiológico como también por su praxis gubernativa²⁶⁸. Incluso a pesar de que las instituciones y representaciones hierocráticas fueron un desarrollo de la revolución papal proyectada por Gregorio VII y sus sucesores a lo largo del siglo XII, el papado de Inocencio III marca un hito en la genealogía de las formas políticas de Occidente²⁶⁹.

En lo relativo a la dimensión reflexiva, el pontificado de Inocencio III auspició y desplegó una inusitada racionalización y auto-representación de la naturaleza y la función de la potestad pontificia, enmarcando el ejercicio de la Justicia en su particular exégesis del papel de la Iglesia en el plan de salvación. Combinando la exégesis de la verdad revelada en las Sagradas Escrituras con la identificación de acontecimientos y agentes en el decurso del plan histórico de salvación, ofreció una nueva racionalización escatológica y económica como principio director del gobierno pastoral romano. Aunque los mitologemas escatológicos y el pensamiento sobre las formas concretas de la economía de salvación -eclesiología, teología moral, derecho canónico, etc.- no eran en modo alguno novedades en el cristianismo, con Inocencio III se introdujo la práctica de la racionalización política además de la ético-religiosa. Con ello se inauguraba la exigencia de justificar las decisiones de mando jurídico y coercitivo en relación a la tarea de guía a la salvación. Inocencio III favoreció la racionalización escatológica y económica, además de la ética propia del cristianismo como religión de salvación, lo

²⁶⁸ Lotario dei Conti di Segni – futuro papa Inocencio III- descendía de una familia perteneciente a la nobleza romana por línea materna, mientras que, por parte paterna, estaba vinculado a un linaje aristocrático del *Latium*. Se introdujo en el entorno curial de Roma bajo el auspicio y protección de Paolo Scolari, el papa Clemente III, quién le hizo nombrar cardenal cuando accedió al pontificado en 1189. Anteriormente Lotario había sido miembro del prestigioso capítulo de San Pedro de Roma. Thery, J., “Innocent III, le rêve de la théocratie” en *Les collections de L'Histoire*, 26, 2006, pp. 58-61, aquí p. 59.

²⁶⁹ De acuerdo con K. Schatz, las ideas de la primacía papal constituyeron uno de los elementos centrales en la construcción del modelo eclesiológico presente en la producción documental –en los preámbulos de las cartas- de la cancillería de Inocencio III, especialmente entre 1198 y 1200. Schatz, K., *Papal Primacy: From Its Origins to the Present*, Collegeville, Minnesota Liturgical Press, 1996, p. 91.

que traducido a los términos de un gobierno pastoral juridizado significaba la reflexión sobre el ejercicio de la justicia, incluido el poder represivo, en relación a la pastoral eclesiástica o a una intelección del mundo dentro del plan divino a la salvación²⁷⁰.

Como ya se ha mencionado, su legado en la historia política occidental no se limita a haber inaugurado la racionalización sobre la naturaleza y la función de la potestad eclesiástica y la necesidad de justificar el ejercicio del poder coercitivo. Durante su pontificado se perfilaron y perfeccionaron dispositivos que combinaban diferentes técnicas de conducción pastoral –normalización y corrección penitencial de la conducta–, con otras coercitivas basadas en el código legal de la permisión-prohibición y otras disciplinarias, tales como el dispositivo inquisitorial, el procedimiento judicial por denuncia, la confesión auricular, la recuperación de la idea romana del crimen de lesa majestad, la quema de herejes o la cruzada contra la herejía.

Existen, empero, otras innovaciones gubernativas de Inocencio III y sus sucesores que han sido también consideradas fundamentales en el devenir histórico de la formación de algunos elementos propios de los sistemas políticos occidentales modernos, como sistemas representativos, Constitucionalismo, Estados de Derecho, etc. Baste mencionar, por ejemplo, que instauró el hábito de gobernar promulgando leyes de índole general a través de la convocatoria de asambleas conciliares ecuménicas. Asimismo, la concepción de un sistema jurídico centralizado y jerárquico dio lugar al esbozo de la constitución de un sistema piramidal de apelaciones a instancias o tribunales de justicia superiores ante el desacuerdo con una sentencia judicial. De forma análoga, se inauguró entonces la costumbre de promulgar la ley ecuménica de forma reticular mediante organismos delegados a los que se encomendaba su implantación, como fueron los concilios provinciales y sínodos diocesanos. También el desarrollo de una economía burocrática basada en la administración centralizada y la creación de organigramas y protocolos racionalizados, o la creación de códigos de derecho unificados mediante compilación y expedición de nuevas leyes que promulgarían las normas oficiales vigentes.

²⁷⁰ “§. 3. Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut at perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus”. El subrayado es mío. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit.

Esta combinación de reflexividad sobre la naturaleza y función del poder, por una parte, e innovación institucional y política por otra, es fácilmente aprehensible en los preámbulos de algunas cartas pontificias o en los decretos conciliares de Inocencio III. No sorprende si tenemos en cuenta que el ejercicio de la Justicia o Derecho eclesiástico estaba conectado con una determinada exégesis de la Justicia divina y una narrativa del papel de la Iglesia en la historia de la salvación²⁷¹. La supremacía jurídica y la concepción de la Justicia a imagen de la justicia divina –omnipotente y omnisciente– cobran sentido en la interpretación del pontífice como custodio de la fe y garante de la salvación de todos y cada uno de los fieles –*omnes y singulatim*– en el marco de una particular economía escatológica de salvación. La Justicia divina o natural constituiría ahora el último vértice de una organización jerárquica de la justicia, siendo el papado el garante de supervisar su plasmación positiva como garantía de salvación para toda la comunidad cristiana²⁷². Sobre este principio de intelección, el pontífice se arrogaba la capacidad de recurrir al empleo del poder temporal o coercitivo –prisión, quema en hogueras, guerra– para castigar algunos pecados como crímenes, en especial los cismáticos y heréticos.

Llegados a este punto, se puede afirmar que la eficacia de la instauración de una disciplina clerical y laica estandarizada y reticular, la sanción del desacato y la persecución de la herejía, se debieron, en parte, a las innovaciones jurídicas pontificias. El desarrollo de procedimientos judiciales y legislativos que llevó a cabo la curia de Inocencio III hizo del derecho canónico uno de los pilares de su gobierno. No está claro que Lotario dei Conti di Segni hubiese estudiado Derecho en la universidad –aunque los historiadores así lo creen–, pero hay constancia de que estudió en Bolonia tras cursar hacia 1180 estudios de Teología en la Universidad de París, rodeado de los mejores

²⁷¹ Las representaciones en el cristianismo surgen de la mediación o combinación de una exégesis de las Sagradas Escrituras –o dimensión teológica– y su aplicación posible a la experiencia histórica, diferente en cada época. En este ámbito del pensamiento mediador entre la abstracción textual y la percepción más histórica se dan las diferentes ideologías escatológicas y económicas –o principios que guían la praxis respecto a la organización de la salvación– de cada época. Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000, pp. XV-XVI.

²⁷² Ello implicaba que también los poderes seculares debían someterse al Derecho divino, o regir sus dominios siguiendo el criterio de la Justicia divina, cuyo propósito fundamental era la salvación. En este sentido, las diferencias entre las atribuciones y cometidos de la potestad secular y la eclesiástica o espiritual se difuminan, especialmente ante pecados graves en los que se justifica el empleo de la violencia para corregirlos o castigarlos. Por ejemplo, Pedro Damiano consideraba que entre príncipe y sacerdote únicamente habían de darse diferencias de competencias, porque los poderes seculares también debían actuar con el propósito de posibilitar o guiar al pueblo a la salvación. Tampoco para Anselmo de Lucca había una diferencia sustancial entre ambos poderes, puesto que la Iglesia habría de estar en condiciones de emplear un poder material –coactivo– para castigar ciertos pecados criminales como los heréticos o cismáticos. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 63.

especialistas en la ciencia de Dios. De lo que no cabe duda es de la centralidad de la dimensión y la pericia jurídica que caracteriza su pontificado. El mandato pontificio y su extensa capacidad de juicio se transmitieron gracias al derecho canónico, a través de la expedición de normas mediante una legislación de alcance general o ecuménica y de la creación de originales procedimientos judiciales y penitenciales para identificar y desvelar pecados ocultos y para procesarlos como crímenes. De esta suerte, el gobierno pastoral juridizado –en el ejercicio y concepción de la Justicia- condujo al entrecruzamiento entre la norma moral y la jurídica, así como a los procesos análogos de juridización de los sacramentos y sacralización de ley positiva eclesiástica. Su reverso fue la dilatación del radio de incriminación de la Iglesia sobre el clero y los laicos, tal y como se mostrará con mayor detalle en los próximos apartados.

La idea de que el gobierno romano era de índole ecuménica –universal o católica– animaba la ambición progresiva de instituir el derecho canónico como referente generalista normativo y judicial. El principio de que, por el hecho de pertenecer a la Iglesia romana, todos los hombres de la Cristiandad latina estaban sometidos al gobierno pastoral de Roma, profundizó la identificación del espacio geográfico cristiano con la comunidad de fieles en él contenida. Así se cerraba el tradicional debate cristiano sobre la autonomía y la diferencia entre la institución eclesiástica y la Cristiandad. Consecuentemente, la *Christianitas* iba a ser presentada por Inocencio III como una *respublica sub Deo*, una comunidad política gobernada en última instancia por la Justicia divina, pero cuyo regimiento se materializaba en la interpretación y traslación pontificia del derecho positivo²⁷³.

Pueden comprenderse algunas de las actuaciones jurisdiccionales de Inocencio III si se comprende el papado como majestad suprema de la República cristiana. Éste sería el caso por ejemplo, de que después de promover y promulgar oficialmente en 1210 la recopilación legislativa *Compilatio tertia*, ésta fuese enviada a la Universidad de Bolonia para que se incluyese en los programas de estudio de Derecho²⁷⁴. Bolonia era en esta época el centro privilegiado de formación de juristas, entre ellos los expertos en Derecho canónico que una vez finalizados sus estudios se dispersarían por las cancellerías, episcopados o arzobispados de toda la Cristiandad latina. Lo significativo

²⁷³ Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 59. Véase: Bellini, P., *Res Publica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Florencia, Le Monnier universita, 1981.

²⁷⁴ La *Compilatio tertia* es una recopilación de leyes que reunía más de 480 decretales emitidas durante los doce primeros años del pontificado de Inocencio III y completaba el Decreto de Graciano como fuente de derecho canónico.

de esto es que se trata de la primera vez en que una recopilación de leyes oficiales en vigor se enviaba a una institución de enseñanza de carácter transnacional, esto es, que recibía estudiantes de todas las regiones occidentales. Un hecho, además, que revela la importante conexión entre los estudios de Derecho universitario y la práctica jurídica de la Iglesia en relación al ejercicio del gobierno pastoral²⁷⁵. No hay que perder de vista tampoco que la propia promulgación oficial de la *Compilatio tertia* de 1210 revelaba la idea de que el saber libresco del derecho debía vincularse a la jurisdicción vigente y oficial, sirviéndose, como medio de aplicación universal, de los expertos que llegaron a todos los confines del *Orbis Christianus*.

La reclamación de la supremacía jurisdiccional *-Plenitudo potestatis-* y la idea de que los poderes de obispos y arzobispos eran delegados de Roma, estaban conectadas al original discurso teológico de Inocencio III sobre la primacía de Pedro²⁷⁶. En el vocabulario usual de la cancillería romana a partir de 1198 se introdujo la concepción del papado como vicario directo de Cristo, una novedad frente a la costumbre tradicional de la sede apostólica romana de presentarse como vicariato petrino. El nuevo lugar de la figura pontificia en el orden vicarial de Cristo condujo a la divinización del oficio papal. Este marco de intelección situaba al pontífice, como vicario directo de Cristo y representante de Pedro, a la cabeza de las diferentes iglesias regionales de la Cristiandad. En este momento ya no lo hacía como un *primus inter pares*, sino como única cabeza del cuerpo eclesiástico *-caput ecclesiae-* desde la que emanaba el poder

²⁷⁵ “La fractura entre el derecho del pueblo y el de los juristas, que había constituido ya la clave de lectura de la interpretación de los historiadores del derecho medieval, que separaban el derecho 'pensado' del 'vivido', creando así una dicotomía en el interior de la experiencia jurídica (...) en realidad, no existió nunca. (...) Todos estos derechos llegaron finalmente a conformar un modelo impuesto por la escuela de los legistas: se condensaron en un texto estable y fueron objeto de exégesis por parte de los juristas que utilizaron en general el método de la glosa. Más aún, la glosa se transformó en el acompañamiento indispensable para la utilización del texto legislativo: baste pensar en la promulgación de las colecciones canónicas de los papas Inocencio III, Honorio III y Gregorio IX, que entraron en vigor a través de su envío a la escuela de Bolonia, con el fin de que fueran glosados para hacerlos utilizables. Se debe pensar también en las numerosas compilaciones del *ius proprium* que, por muchos siglos luego del fin de la llamada 'edad de la glosa', fueron dotadas de aparatos de glosas. (...) Los lazos contruidos por las citas ponían al *ius proprium* en el interior de las categorías del *ius commune*, creando las premisas para la construcción de ese sistema del *ius commune* que se puede entender solamente si se lo piensa como sistema dinámico”. Conte, E., *La fuerza del texto*, op. cit., pp. 84-85.

²⁷⁶ “On le voit, la réflexion d’Innocent III autour de la notion de plénitude de puissance visait d’abord, en pratique, à justifier l’imposition de la suprématie juridictionnelle de la papauté sur les évêques et les églises locales. Mais en travaillant sur ses rapports avec la hiérarchie épiscopale, Innocent III créa les conditions d’une véritable transfiguration de l’office pontifical, parachevant ainsi la construction d’une ecclésiologie bien spécifique en-dehors de laquelle on ne peut comprendre ni l’entrée en dissidence, ni la persécution des hérétiques. Il ne s’agissait de rien de moins que d’une forme de divinisation de la fonction du pape, comme l’a souligné Kenneth Pennington”. Thery, J., “Le gouvernement romain de le Chrétienté autour de 1206: Innocent III et les debuts de la théocratie pontificale”, en *Mémoire dominicaine*, 21, 2007, pp-33-37, aquí p. 36.

sacerdotal hasta sus miembros o autoridades inferiores, como metropolitanos, arzobispos y obispos. Aunque en los siglos IV y V algunos partidarios concebían ya a Roma como la cabeza del cuerpo cristiano, la novedad del siglo XIII consiste en la idea de que la cabeza contiene un poder que fluye al episcopado sólo como poder delegado. Sobre esta concepción de la relación entre la cabeza y los miembros de la Iglesia se erige la *plenitudo potestatis* del pontífice. Ésta podría así intervenir en cualquier asunto de las iglesias “nacionales”, ya que la delegación no anulaba la capacidad de intervenir de la fuente de procedencia. El pontífice, aunque delegase el poder pastoral, se reservaba la posibilidad de injerencia en el ordenamiento ordinario de la Iglesia, incluso sobre la Iglesia griega²⁷⁷.

El cambio en la concepción de la titularidad de la silla apostólica tuvo como consecuencia la divinización del oficio pontificio, cuyo reverso era la juridización del gobierno pastoral romano. Que la cancillería de Inocencio III presentase al papa como Vicario de Cristo evidencia un propósito de escenificar el oficio como una herencia directa del hijo de Dios, eludiendo así la mediación apostólica. Hasta entonces, y desde los tiempos del papa León I (440-461), lo frecuente era que el oficio pontificio se representase como Vicario de Pedro y, por ello, el gobierno pastoral romano era una herencia apostólica, no directamente crística²⁷⁸. No obstante, el uso de la expresión *vicarius christi*, no fue una exclusividad papal hasta aproximadamente el siglo XI; antes de sa fecha podía referirse también a reyes y obispos. Aún en el siglo XII Bernardo de Claraval (1090-1153) denominaba *vicarius christi* indistintamente al apóstol Pedro, al pontífice romano e incluso a obispos y apóstoles. Lo que diferenciaba a Pedro y al pontífice frente a los obispos y apóstoles era el alcance de su gobierno pastoral u oficio pontificio. Mientras que los primeros se concebían como las únicas cabezas de -o vicarios en- todas las naciones, los obispos y apóstoles tenían limitado su vicariato a una sola nación. El hecho de que la curia de Inocencio III considerase al papa como Vicario directo de Cristo, tal y como venían haciendo los emperadores germánicos que aspiraban al modelo de emperador crístico, es también indicativo de las pretensiones de Roma de constituir su gobierno pastoral emulando el oficio imperial. El pontífice

²⁷⁷ Schatz, K., *Papal primacy*, op. cit., pp. 91-93.

²⁷⁸ “Thus even more clearly than in Gregory’s time the pope is regarded as the source of all power in the Church. The title ‘vicar of Christ’ points in the same direction. Its exclusive nature leads to a very dangerous elevation that threatens to place the papal office above the Church rather than in the Church. If the title ‘vicar of Peter’ still meant that the papal office was located withing the apostolic college given it by Christ, this new title had the deceptive consequence of placing the pope above the Church”. Ibid., p. 93.

aspiraba a ser reconocido como delegado de Dios en la tierra como si fuese un nuevo Cristo rey²⁷⁹.

La divinización de la cabeza del gobierno eclesiástico puede observarse –así como sus efectos jurídicos y coercitivos– en la expresión que caracteriza a la Iglesia como lesa majestad en la bula *Vergentis in senium*, emitida el 25 de marzo de 1199 por Inocencio III²⁸⁰. En ella, la herejía se categoriza jurídicamente como *crimen de alta traición*²⁸¹. La expresión jurídica de *crimen laesae maiestatis*, procedente del derecho imperial romano, se aplicó para incriminar a la herejía. Así, al crimen herético se le podría aplicar formas judiciales y penales que el Derecho romano imperial reservaba a los crímenes de traición –tema éste que se tratará en apartados posteriores–²⁸². Para cualificar la majestad que recibe el daño, se añade en este caso el adjetivo *aeternam*, haciendo referencia a Jesucristo, hijo de Dios. La víctima del crimen de traición será la lesa majestad divina²⁸³. Así se establecía que la herejía, en tanto que desacato a la ortodoxia y ortopraxis de la Iglesia romana, era un crimen contra la potestad eterna porque se desviaba de la fe en Jesucristo. Se trataba, en realidad, de una aberración contra Dios. La herejía suponía una traición al gobierno romano en su calidad de vicario de Cristo, y y debía castigarse como tal. El crimen herético se cometía por tanto contra la Iglesia misma, porque negaba el plan de salvación divino revelado a través de Cristo. La herejía era un crimen contra la majestad eterna porque era un desvío de la fe, esto es, del verdadero camino de salvación que Cristo había revelado. La Iglesia romana también resultaba dañada y traicionada por el delito de la herejía al negarse su papel en el plan de salvación divino. Fueron, precisamente, las prerrogativas del oficio pontificio como garante de la fe y de la salvación de toda la Cristiandad, las que impulsaron al pontífice a equiparar jurídicamente el desvío herético con un crimen. Si bien la herejía

²⁷⁹ Thery, J., “Innocent III, le rêve de la théocratie”, op. cit., p. 60.

²⁸⁰ Lambert, M., *Medieval Heresy: Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford and Malden, Blackwell, 2002, p. 97.

²⁸¹ Thery, J., “Innocent III, le rêve de la théocratie”, op. cit., pp. 59-60.

²⁸² “La apropiación medieval de la normativa en torno del crimen de lesa majestad del derecho romano (en función de ley *Quisquis*, C. 9.8.5) trajo aparejada la implementación de una transmisión generacional de penas en contextos ligados a la traición o la herejía”. Morín, A., “La penalización de la *sola cogitatio* en el derecho del bajo medioevo a partir de un comentario de Jacobo Butrigario” en Conte, E., y Madero, M., (eds.) *Procesos, inquisiciones, pruebas: homenaje a Mario Sbriccoli*, Buenos Aires, Manantial, 2009, pp. 205-224, aquí 205.

²⁸³ “§. 6. *Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laesae maiestates punitis capite, bona confiscantur eorum, filiis suis vita solummodo ex misericordia conservata: quanto magis, qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debeat districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem?* (...)” Bula del papa Inocencio III *Vergentis in senium* (1199). El subrayado es mío.

había sido tradicionalmente una noción teológica, aquí adquiere una calificación jurídica de delito: por ello dejó de tratarse como un error de fe para considerarse un crimen contra la divinidad. La bula establecía así procedimientos judiciales y penales para su castigo.

La posibilidad de incriminar un error de fe procedía de la divinización del oficio pontificio y su emulación de la Justicia divina, esto es, su capacidad para juzgar de forma omnisciente y omnipotente. La bula establecía métodos represivos de castigo a los herejes, a su descendencia y a quienes colaboraban con la herejía. Al mismo tiempo que revela una concepción divinizada del gobierno pastoral pontificio De hecho, el desarrollo de dispositivos de coacción y represión jurídica es indisociable de las resistencias que provocaban la concentración y centralización del poder eclesiástico y el monopolio de la cura de almas. El siglo XII presenció una serie de movimientos que se oponían a la expropiación de los bienes de salvación particulares. En cierto modo, así se crea la herejía como disidencia eclesiástica en el sentido amplio que se indicaba en el capítulo previo²⁸⁴. Simultáneamente a que se definiera lo herético y se instituyeran los procesos por inquisición y denuncia, el pontífice se afirmaba como juez y potestad suprema., La absolutización del gobierno jurisdiccional, en definitiva, amenazaba con acabar con los límites que el paradigma trinitario de salvación imponía al gobierno eclesiástico al reconocer la existencia inexorable, incluso en su seno, de un resto profano de poder: el juicio del pecado oculto y el desconocimiento de los salvados.

Sobre dicha concepción crítica de la titularidad papal, que implicaba la divinización del oficio pontificio, Inocencio III reclamó el monopolio de la mediación entre los hombres y Dios y la posición de juez de la fe. El pontífice, según Inocencio III, se situaba entre Dios y los hombres, menos que aquel, pero más que éstos. Por ello, el gobierno pastoral papal era el único garante de la fe gracias a sus poderes deificadores y mediadores en la ciudad terrena. Como resultado, la Justicia emanada del oficio

²⁸⁴ La bula *Ad Abolendam*, decretada por el papa Lucio III en noviembre de 1184 después del Concilio de Verona (1184) –centrado en la disputa con el Emperador– se considera uno de los primeros textos jurídicos de la época que ofrece medidas sistemáticas para la persecución de la herejía –junto con los cánones del III Concilio de Letrán (1179)–. La bula estaba concebida principalmente para las regiones del Languedoc y la Península Itálica. Ofreció a los obispos mayores competencias jurisdiccionales para perseguir la herejía, pero no introdujo aún el proceso de la denuncia canónica, siendo más simple el procedimiento probatorio del juicio. No se sistematizan los crímenes y las formas de reconocimiento de la herejía, pero se mencionan algunos nombres de sectas heréticas: *Catharos et Patarinos et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno, falso nomine, mentiuntur, Passaginos, Iosepinos, Arnaldistas*. Además se introduce la condena para aquellos que favorezcan o apoyen a los herjes directa o indirectamente. La pena para estos será la excomunión y la privación de derechos: por ejemplo no poder ocupar un cargo u oficio público, no tener derecho a juicio, no poder dejar en herecía sus bienes o la imposibilidad de que sus feudos y cargos sean heredados por sus descendientes.

pontificio pretendió constituirse mimetizando las singularidades de Justicia divina: infalibilidad, omnisciencia y omnipotencia. El pontífice podría de ser juez de todos y cada uno de los fieles, al tiempo que ningún poder estaba en condiciones de juzgarle a él²⁸⁵. Dicha representación de la Justicia eclesiástica, así como la imagen pontificia de juez y legislador supremo, orientó la praxis jurídica y gubernativa del papado durante el siglo XIII, en concreto, la exigencia de que todos los cristianos debían someterse al mandato de la silla apostólica como su única garantía de salvación individual y colectiva implicaba en la praxis gubernativa una extensión de la sanción romana hasta lo recóndito de las conciencias y lo cotidiano de las conductas. La manifestación más extrema de este ímpetu la representaba el hostigamiento encausatorio llevado a cabo contra quienes se tachaban de heréticos y contra la indisciplina. La invención de nuevas formas procesuales y el incremento de la calificación criminal de ciertos pecados amplió la capacidad incriminatoria de la Iglesia romana.

La divinización del oficio pontificio, establecida como principio guía del gobierno pastoral juridizado, suponía el potencial absolutista del papado²⁸⁶. Ello le permitía atribuirse la capacidad exclusiva de fijar legalmente una ortodoxia y ortopraxis para sancionar la trasgresión como un desvío individual del verdadero camino de salvación, pero que obstaculizaba la realización del plan divino en el mundo. El efecto que produjo fue el desposeer de los bienes de salvación y las formas de organización eclesial particulares a ciertas comunidades locales o regionales. Cualquier posibilidad de una economía de salvación que no estuviera autorizada por la Iglesia romana o contenida en su ordenamiento quedó excluida. Se suprimieron, así, ciertas formas sincréticas de organización eclesial, modos alternativos de mediación con la divinidad o conductas y experiencias sacramentales y culturales diversas, bien mediante una corrección coactiva o disciplinar, bien mediante la conducción catequética o la seducción instructiva. La reclamación pontificia del monopolio de la administración del *pneuma* implicaba la expropiación de una variedad de prácticas tanto sacramentales, penitenciales o pietistas como normativas o judiciales —o de resolución de conflictos— que aún estaban vigentes en diferentes regiones de la Cristiandad latina. La desposesión

²⁸⁵ “Los papas medievales procamaban su poder de 'jugar a todos y no ser juzgados por nadie', ¿cuándo estuvieron seguras las autoridades seculares de hallarse en condiciones de hacer semejante afirmación?. Es ésta la doctrina básica del Dictatus Papae de 1075, artículos 18-21. (...) Inocencio III los expresó con mayor brevedad: él es aquel '*qui de omnibus judicat eta a nemine judicatur*'” Strayer, J. R., *Los orígenes medievales del Estado Moderno*, Barcelona, Ariel, 1981, p. 16.

²⁸⁶ Pennington, K., “Popes, Canonists, and Texts 1150-1550», en *Collected Studies Series*, 412, Aldershot, Variorum, 1993, 14.

forzosa, pero también la aceptación aquiescente de la ortodoxia y ortopraxis canónica fueron el reverso de la concentración y la centralización de poderes eclesiásticos en el oficio pontificio, así como la tendencia absolutista mediante el gobierno pastoral juridizado²⁸⁷.

Los cánones conciliares del IV Concilio de Letrán disponían con diferentes niveles de detalle los modos en los que la economía de salvación habría de realizarse en la vida eclesiástica²⁸⁸. Por su difusión en el derecho canónico posterior como leyes vigentes y por la inclusión de sus normas en los textos de formación clerical en la cura de almas –como confesionarios, catecismos, etc.–, estos cánones representan el modelo de ortopraxis y ortodoxia pretendido por Inocencio III, que se mantendría en sus líneas fundamentales hasta el Concilio de Trento (1545-1563). No hay constancia de que, precisamente en la elaboración de las constituciones conciliares que regulan el oficio clerical y la administración sacramental, hubiesen intervenido los centenares de prelados que acudieron a Letrán desde todas las regiones de la Cristiandad latina²⁸⁹. Todos los indicios historiográficos apuntan a que fue Inocencio III –posiblemente junto a su entorno curial cercano– el encargado de elaborar la extensiva normativa conciliar²⁹⁰. A pesar de ello, las constituciones conciliares se distribuyeron a todas las diócesis latinas para que fueran promulgadas en concilios provinciales y sínodos diocesanos²⁹¹. Para supervisar el cumplimiento del mandato pontificio, Roma envió

²⁸⁷ “Tels furent, à l’aube du XIII^e siècle, les tout premiers fondements de l’absolutisme pontifical. À la faveur de la reconstruction des États pontificaux, mais aussi de la conjoncture géopolitique favorable en Italie et dans l’Empire, les prétentions d’Innocent III (puis de ses successeurs) à la souveraineté absolue allaient bien vite excéder le domaine du gouvernement de la société cléricale. Or toute contestation de l’ecclésiologie hiéocratique qui présidait à ces prétentions était désormais susceptible d’être assimilée à une atteinte au Christ à travers son représentant sur terre, c’est-à-dire à une atteinte à la foi. Plus largement, toute résistance à l’autorité pontificale pouvait constituer en dernier recours, par transitivité en quelque sorte, un crime «de lèse-majesté éternelle» – c’est-à-dire, selon la définition qu’en donna Innocent III en 1199 dans la célèbre bulle *Vergentis in senium*, un crime d’hérésie”. Thery, J., “Le gouvernement romain de le Chrétienté autor de 1206”, op. cit., p. 37.

²⁸⁸ “Aunque, como en toda la legislación medieval, existió un inmenso abismo entre promulgación y ejecución, los decretos de Letrán proporcionaron un programa cuya influencia, infinitamente lenta, discontinua y arbitraria, modificó de forma gradual la estructura institucional y espiritual de la sociedad europea”. Moore, I. R., *La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 16.

²⁸⁹ “Contemporaries responded with complacency, as well. One anonymous eyewitness, having narrated in some detail the pomp and ceremony of the Council, recounted the legislative activity of the council in a single sentence: *Deinde leguntur constitutiones domini pape*”. Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure: The birth of *Inquisition*, the end of ordeals, and Innocent III’s vision of Ecclesiastical politics” en *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Castillo R (ed.), *Studia et textus historiae iuris canonici*, vol. 7, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, pp. 97-111, aquí p. 97.

²⁹⁰ Kuttner, S., y García y García, A., “A New Eyewitness Account of the Fourth Lateran Councils”, *Traditio*, 20, 1964, pp. 123-129, aquí p. 128.

²⁹¹ Se recibió de forma muy desigual en las diferentes regiones de la Cristiandad latina. Mientras fue más favorable en las regiones de las actuales Francia, Inglaterra o Cataluña, por el contrario, en Castilla y

legados pontificios a las diferentes regiones de la Cristiandad. Muchos de los cánones lateranenses pasaron a formar parte de las compilaciones legislativas posteriores que constituirían el derecho eclesiástico –canónico- vigente en los pontificados sucesivos²⁹².

3.3. El trasfondo escatológico del gobierno pastoral en el siglo XIII.

La tarea de garante de salvación que se atribuía el papado estaba ligada a una particular concepción escatológica, un vínculo normal en la medida en que el cristianismo emergió como religión de salvación sobre la convicción de que “Cristo había trazado con su resurrección el camino a la salvación”²⁹³. Así, el cumplimiento de la promesa que implicaba el advenimiento de la ciudad celeste se vinculaba a una percepción particular del tiempo cristiano. Ya en sus primeros siglos, las corrientes mayoritarias en el cristianismo asumieron que la segunda venida se aplazaría a un tiempo indeterminado cronológicamente, aceptándose así el misterio de la fecha del día del juicio final y de la llegada definitiva del reino de Dios, lo que suponía desplazar las expectativas de una espera pronta hacia un horizonte lejano en el tiempo. El gobierno y la cura pastoral eclesiásticas se desarrollaron institucionalmente sobre este principio. Es preciso matizar que no por ello el trasfondo escatológico desapareció de la Iglesia, menos aún del cristianismo, en la medida en que la perspectiva de la salvación en el más allá –la trascendencia– seguía condicionando el tiempo –la inmanencia–. Incluso a pesar de la acuciante mundanización que atravesó la Iglesia durante el siglo XIII tras la revolución papal, la organización de la inmanencia seguía ajustándose a una particular interpretación del orden de la trascendencia²⁹⁴.

tierras del Imperio Germánico su puesta en práctica provocó muchas resistencias, incluso a pesar de la actividad legatina. Véase el capítulo quinto.

²⁹² Las constituciones del IV concilio de Letrán, cuyos preceptos se encuentran asimismo en textos de literatura pastoral o teología moral como confesionarios, catecismos, catálogos de vicios y virtudes, hagiografía o sermonarios, pasaron a formar parte de colecciones canónicas posteriores. García y García, A., “Tradiciones Textuales en el Derecho Canonico Medieval”, en Pennington, K.; Chodorow, S.; Kendall, K.H., *Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law* Syracuse, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 2001, pp. 1-26.

²⁹³ “El cristianismo es una religión de salvación. Desde su comienzo, sus adeptos estuvieron convencidos de que Cristo había trazado con su resurrección el camino a la salvación. Así, la idea de salvación ha estado siempre ligada a una concepción escatológica: Cristo resucitará al final de los tiempos.” Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., p. XV.

²⁹⁴ Esto queda manifiesto en los primeros cánones del IV Concilio de Letrán.

La propia concepción de Inocencio III del cargo pontificio como garante de la fe evidenciaba un trasfondo escatológico cuando interpretaba su acción de gobierno como la intervención correctiva sobre un mundo sumido en el caos –en decadencia– al que hay que encaminar de nuevo por el recto sendero para que no descarrilase todo el rebaño. El ímpetu de Inocencio III por erradicar la corrupción en el mundo –donde el mal y el pecado prosperaban– imponiendo una disciplina moral y castigando el pecado según su magnitud mediante la creación de nuevos dispositivos sacramentales y represivos, encierra la idea de que es posible propiciar la intervención de Dios en el tiempo. De hecho, la idea de que era necesaria la acción de un poder fuerte para disciplinar un mundo corrupto aparece en algunas tradiciones cristianas precisamente vinculada a la figura del emperador, en particular a la actuación del emperador de los últimos días. La idea de que la acción pontificia podía propiciar la intervención de Dios en la tierra preparando a la Iglesia para ello, era una herencia de la revolución gregoriana. En este caso, el tipo de acción que podía favorecerla era la racionalización del gobierno pastoral, tanto en su intelección como en su praxis jurisdiccional, con el propósito de aproximar la Iglesia a la imagen de la ciudad celeste²⁹⁵. El mundo debería parecerse cada vez más al reino divino, y el gobierno pastoral romano ahondaba en este proyecto de esbozar una Ciudad de Dios para la Iglesia mediante la racionalización de las formas de intervención pontificia; principalmente, pretendía domeñar absolutamente la tendencia al pecado de los cristianos²⁹⁶. Esta era la forma de garantizar la salvación

²⁹⁵ Por doquiera, la ética orgánica de la sociedad es un poder sumamente conservador y reacio a la revolución. No obstante, en determinadas circunstancias, una religiosidad auténticamente virtuosa puede tener consecuencias revolucionarias. Naturalmente, esto sólo ocurre en la medida en que no se reconoce como atributo constante de lo creado el pragmatismo de la fuerza, que genera más fuerza y sólo logra cambios de personal, o cambios en los métodos de gobernar por la fuerza. A su vez, el sentido revolucionario de la religiosidad virtuosa puede adoptar dos formas. Una forma procede del ascetismo intramundano, en tanto este ascetismo se muestre capaz de oponer una ley natural absoluta y divina a los rangos animales, perversos y fácticos del mundo. Por lo tanto, realizar esta ley divina natural deviene un deber religioso, conforme a la máxima que dice que primero hay que obedecer a Dios que a los hombres. En este sentido son peculiares las genuinas revoluciones puritanas, y la actitud corresponde aquí totalmente a la obligación de la cruzada. Hay cierta diferencia en el caso del místico. Siempre existe la posibilidad de realizar el viraje psicológico de la posesión de Dios a la posesión por Dios, y esto se cumple en el caso del místico. Esto deviene significativo cuando se exaltan las perspectivas escatológicas del milenio de fraternidad acósmica, es decir, cuando se pierde el sentimiento de que hay una tensión constante entre el mundo y el reino metafísico de salvación. Aquí el místico se convierte en redentor y profeta. No obstante, las órdenes que imparte carecen de carácter racional. En tanto que productos de su carisma, son revelaciones concretas, y el básico rechazo del mundo se transforma fácilmente en anomismo radical. Las órdenes mundanas no perturban al hombre, seguro en su unión con Dios. Hasta la revolución de los anabaptistas, todo milenarismo se fundó de uno u otro modo en esta infraestructura. El modo de acción resulta secundario respecto de la salvación para el que 'posee a Dios' y se salva por esto". Weber, M., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, El Aleph, 1999, p. 68. El subrayado es mío.

²⁹⁶ El trasfondo escatológico del gobierno pontificio sobre el pecado en un mundo descarriado puede observarse en la apertura de la Bula *Vergentis in senium*: "*Vergentis in senium saeculi corruptelam non*

individual y colectiva, que pasaba tanto por ofrecer servicios de cura pastoral periódicos y puntuales –de purgación espiritual y participación mística– como por perseguir y erradicar otras formas, erradas y corruptoras, de organizar la economía escatológica de salvación²⁹⁷. Esta praxis ahondará en una tendencia ya iniciada por la Iglesia romana en el siglo IX: el establecimiento de un calendario litúrgico y sacramental en torno a la cura de almas en el que se participaba individualmente, mientras que se seguían ofreciendo eventos de renovación colectiva e histórica inscritos en ciclos temporales más largos, como fueron las cruzadas o las peregrinaciones²⁹⁸.

El trasfondo escatológico vinculado a la intención de domeñar el mal se pone de manifiesto en muchas de las decisiones pontificias que se tomaron en el siglo XIII. Por ejemplo, en la creación de diversos dispositivos pastorales y disciplinares para la persecución de la herejía, como la inquisición y la denuncia canónica, en la introducción de la tortura para sonsacar una confesión o en el lanzamiento de una cruzada interna contra los albigenses –además de la cruzada a Tierra Santa o frente a Al-Ándalus–. Pero también en la obligatoriedad de participar en la cura de almas o en el contexto en el que desarrolló el conflicto con el Emperador Federico II. Todos estos hechos indican que la dimensión escatológica no puede reducirse a la estructura apocalíptica ni a las acciones de temporalización, sino que atraviesa también toda la institución de la Iglesia, incluso en los momentos de mayor concentración de poder y de alto grado de burocratización. De hecho, la escatología pontificia en este momento se vinculaba estrechamente a la

solum sapiunt elementa corrupta, sed etiam dignissima creaturarum ad imaginem et similitudinem condita Creatoris, praelata privilegio dignitatis volucris coeli et bestiis universae terrae testatur, nec tantum eo quasi deficiente iam deficit, sed et inficit et inficitur scabra rubigine vetustatis. Peccat enim ad extremum homo miserrimus, et, qui non potuit in sui et mundi creatione in paradiso persistere, circa sui et orbis dissolutionem degenerat, et pretii suae redemptionis circa fines saeculorum oblitus, dum variis ac vanis quaestionum se nexibus ingerit, se ipsum laqueis suae fraudis innectit, et incidit in foveam, quam paravit. Ecce etenim, inimico homine messi dominicae superseminante semen iniquum, segetes in zizania pullulant, vel potius polluantur, triticum arescit, et evanescit in paleas, in flore tineas et vulpes in fructu demoliri vineam Domini moliuntur”. El subrayado es mío.

²⁹⁷ También otras categorías marginales como las de leprosos, homosexuales o sodomitas eran representadas como conductas desviadas y gravemente pecaminosas, porque corrompían el rebaño apartándolo de la fe. Moore, I. R., *La guerra contra la herejía: Fe y poder en la Europa medieval*, Barcelona, Crítica, 2014, p. 83.

²⁹⁸ “Al igual que el papado proporcionó el liderazgo, la cristiandad una identidad y las órdenes una red institucional, las cruzadas ofrecieron un objetivo compartido a los hombres de Occidente. La cruzada era 'la empresa común de todos los cristianos', un compromiso político y militar elogiado de forma universal y apoyado ampliamente por los aristócratas, los clérigos y los pueblos de la Europa occidental. (...) El internacionalismo declarado de la cruzada estaba sustentado por la autorización divina. (...) Todos aquellos que fueron testigos de los acontecimientos de la década de 1090 reconocieron esa naturaleza especial. 'Es nuestro tiempo', escribió Guiberto de Nogent, 'Dios ha instituido la guerra santa', mientras que Orderico Vitalis se refería a la cruzada como 'esa transformación sin precedentes que se produjo en nuestros tiempos'”. Bartlett, R., *La formación de Europa*, Valencia, Universitat de Valencia, 2003, pp. 343-344.

racionalización gubernativa y a la imposición de un “orden social” concreto a la Cristiandad latina²⁹⁹. La garantía de salvación que ofrecía Inocencio III en los cánones del IV Concilio de Letrán tiene que ver con la organización racionalizada de la Iglesia, en la que todos han de participar para cerciorarse de que Dios cumplirá las promesas de salvación –aunque éstas siempre proviniesen de afuera del tiempo–³⁰⁰. La degeneración y el caos que el pontífice identificaba en la Cristiandad constituían, desde otro punto de vista, un desafío a la legitimidad y efectividad de la Iglesia porque eran efectivamente otras formas de entender y vivir la economía escatológica de salvación cristiana, que iban desde los residuos de cultos paganos, pasando por un anticlericalismo difuso hasta la constitución de contra-iglesias, según atestiguarán los testimonios sobre el catarismo.

Inocencio III reclamaba también la capacidad para transferir en exclusividad el poder de administrar la gracia, dado que el vicariato de Cristo hacía de él el único depositario del poder de las llaves, es decir, de ordenamiento y jurisdicción. El gobierno pastoral romano tendría de decidir imperativamente las condiciones –tiempos, lugares, protocolos cultuales, etc.- de la participación de los cristianos en la *deificatio*. Una idea que contenía, como principio de la praxis, el potencial absolutista de la autoridad pontificia, que se arrogaba así la capacidad exclusiva de fijar una particular ortodoxia y ortopraxis que le permitieran sancionar el desvío de la posibilidad de salvación. La divinización del cargo pontificio es la contrapartida de la acción de gobierno de Inocencio III, que le permitió expropiar a las comunidades locales de sus formas sincréticas de organización de los bienes espirituales y de las prácticas alternativas de las economías escatológicas de salvación. En definitiva, la capacidad romana de sancionar jurídicamente su vía de salvación como la única y obligatoria, dio lugar a que se erradicaran una variedad de cultos religiosos y de formas particulares de resolución de conflictos por líderes espirituales locales, aún vigentes en diferentes regiones de la

²⁹⁹ “La experiencia apocalíptica desde siempre sirvió no sólo a la política por medio de la herejía, sino a la construcción de poderes y al programa de dominio tanto de la naturaleza como de la sociedad. De hecho, la apelación al a experiencia del Apocalipsis siempre jugó en el seno de la aspiración a configurar poderes totales y legítimos, capaces de preparar la tierra a la segunda llegada de Cristo. Fue desplegada como forma de imponer obediencia desde las instancias legítimas de la sociedad –el Papado o el Imperio– en momentos identificados como crisis total. Su aspiración a reorganizar la totalidad de la sociedad estaba relacionada con su exigencia de dominio de los recursos materiales a su disposición, dada la razón absoluta de ser la configuración final de la sociedad humana.” Villacañas, J. L., “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, op. cit., p. 93.

³⁰⁰ “Durante mucho tiempo el cristianismo estuvo institucionalizado —Iglesia como institución permanente— y mundanizado —Iglesia expansiva en el mundo— y, sin embargo, no se asumieron las tesis de que las promesas de la salvación se pudieran realizar en el tiempo. Ambos aspectos se mantuvieron como preparatorios dentro de un horizonte apocalíptico que clausuraba la historia desde «afuera» del tiempo, afuera desde el cual Dios podría cumplir sus promesas” Villacañas, J.L., “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, en *Isegoría*, 37, 2007, op.cit., p. 87.

Cristiandad latina. La desposesión forzosa, pero también la integración persuasiva y catequizante que incorporaba al mismo tiempo praxis populares en la ortodoxia y ortopraxis canónica, suponen en cierto modo el reverso de la concentración y centralización del gobierno pastoral en la sede apostólica y la autoproclamación pontificia como juez supremo sobre todo cristiano.

3. 4. De la Reforma a la herejía: evangelismo, anticlericalismo y disidencia.

La centralización y concentración de los poderes eclesiástico condujo a la Iglesia a una crisis de legitimidad manifiesta en múltiples formas de impugnación y desobediencia a diferentes estratos del clero vinculados, en muchos casos, a la proliferación de diferentes movimientos evangélicos³⁰¹. A lo largo del siglo XII se visibilizaron líderes carismáticos comunitarios que alentaban al desacato de sacerdotes ordenados debido a su comportamiento impuro, o que argumentaban contra la eficacia de los sacramentos canónicos en la transmisión de la gracia. Se conocen especialmente algunos de estos adalides espirituales en las regiones de Renania, Languedoc y Provenza. Asimismo, en algunas regiones del Imperio germánico, especialmente en ciudades güelfas partidarias del Emperador en los conflictos contra el papado romano, la contestación directa a la autoridad pontificia de Roma fue importante. Las expectativas de pureza religiosa que alentaron el apoyo popular a la reforma de la Iglesia se vieron en parte frustradas durante el siglo XII³⁰². Los anhelos de una experiencia religiosa más pura -aval de salvación- ofrecida por un clero de costumbres castas, no siempre encontraron un cauce pacífico en las condiciones de la cura de almas que estableció la Iglesia³⁰³. Más bien, el incremento del poder temporal de ésta, su burocratización y la juridización de la pastoral, junto con una reforma disciplinar del clero que nunca llegó a concluirse, contribuyeron al deterioro del carisma sacerdotal de la Iglesia y, con ello, al menoscabo de la legitimidad carismática asociada al oficio sacerdotal para la administración de la cura de almas³⁰⁴. El cuestionamiento laico de que

³⁰¹ Thery, J., "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", en Marie-Madeleine de Cevins; Jean Michel Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp.373-386, aquí p. 374.

³⁰² Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 76.

³⁰³ Moore, I. R., *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona, 2003, pp. 31-33 y p. 125.

³⁰⁴ "Fait paradoxal, ces hommes que les réformateurs ont séparé définitivement du monde des laïcs n'en ont jamais sans doute été plus proches qu'après les années 1200. Le clergé présente de lui-même una

la administración de la gracia sacramental realizada por clérigos impuros fuese efectiva, e incluso del papel de una Iglesia por lo general opulenta y corrupta, se produjo al mismo tiempo que surgieron movimientos autónomos de pobreza evangélica y se generalizaron las expresiones de anti-clericalismo en las regiones del sur y este de Francia, del oeste de Alemania y del centro y norte de Italia³⁰⁵. En el siglo XII, el siglo de la construcción de las grandes catedrales y de la consolidación de la organización parroquial, la elevada riqueza material de la Iglesia se hacía particularmente ostensible en monumentos, reliquias o altares, mientras que en las parroquias se imponía la recaudación del diezmo, solicitando a los parroquianos el pago de un impuesto periódico³⁰⁶.

Pero es que las expectativas laicas sobre la Iglesia y el clero eran ya, en cierto modo, efecto de la cristianización de un laicado que hubo de ser instruido en un modelo más cercano de religiosidad cristiana durante la reforma gregoriana³⁰⁷. De hecho, una de las innovaciones más fructíferas de Gregorio VII en su estrategia reformista fue hacer partícipes a los laicos de su proyecto, alentandoles a reprobar y denunciar a los clérigos que no se sometiesen a la disciplina clerical. Baste como muestra de ello el hecho de que, en los cánones conciliares, se solicitase a los laicos que no participasen en los sacramentos ofrecidos por el clero impuro. También se había incitando al vilipendio público de los prelados u obispos que desobedeciesen los preceptos canónicos. El pontífice se apoyó así en el vínculo de legitimidad-dominación carismática entre el clero y el laicado para forzar a la obediencia a su propia jerarquía: “Las tácticas de las que se sirvieron Gregorio VII y su entorno (...) eran revolucionarias en el sentido más clásico del término, pues constituían un llamamiento a sus súbditos laicos y clericales

image beaucoup plus complexe qu'aux siècles antérieurs, dans sa multiplicité bariolée de vêtements toujours plus différenciés”. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en*, op. cit., p. 97-98.

³⁰⁵ “Or, depuis les debuts de la réforme grégorienne au milieu du XIe siècle, les mouvements religieux dissidents étaient suscités, précisément, par le refus de l’institutionnalisation ecclésiale, par les résistances face à l’organisation séparée du monde clerical et face au renforcement des pouvoirs temporels de l’Église. Innocent III sut mettre à profit ce bras de fer pour renforcer considérablement la papauté”. Thery, J., “Innocent III, le rêve de la théocratie”, op. cit., p. 59.

³⁰⁶ De las resistencias y artimañas de los señores y campesinos -en un interés compartido- para no pagar el diezmo a la Iglesia nos informan los cánones (53-54) del IV Concilio Lateranense. En el canon se toman medidas contra ello apelando a los derechos eclesiásticos que la ley divina ordena tanto como lo hacen las costumbres locales consolidadas. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c. 53-54.

³⁰⁷ La reforma de las costumbres, aunque había sido promovida desde los núcleos urbanos, hubo de expandirse tentacularmente al mundo rural a través de la institución de la parroquia. En el mundo de los llamados rústicos, la tarea de cristianización –como conversión interior a la ortopraxis y ortodoxia eclesiástica– era mucho más difícil. El cristianismo en el ámbito rural era muy sincrético, imbricado en prácticas y creencias de tinte pagano que, a ojos los reformadores, eran supersticiones, maleficios e increencias. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 95.

para poner en tela de juicio la actuación de sus superiores y retirarles la obediencia debida si la consideraban inadecuada”³⁰⁸. Como mecanismo para forzar a su propia jerarquía eclesiástica, el aliento de Gregorio VII a la participación popular en el criterio de la justicia eclesiástica tuvo como efecto la progresiva conformación de un espacio de “opinión pública” sobre las categorías medievales del rumor *–fama–* y el escándalo *–scandalum–*.

La estrategia era astuta. Por un lado, hacía uso de la precisión del conocimiento de la comunidad sobre el clero local en un momento en que todavía el papado no disponía de dispositivos eficaces de normalización y control, especialmente para obtener información concreta sobre materias como el concubinato o la castidad de hábitos. Por otro lado, mediante el aliento al laicado a no participar de los sacramentos administrados por clérigos impuros, la Iglesia evitaba alimentar las suspicacias populares sobre la validez de la administración sacramental de la gracia por un clérigo incasto o impúdico. Apoyándose en el vínculo de legitimidad-dominación entre la persona del cura y la comunidad, se evitaba deslegitimar al oficio clerical asociando la legitimidad burocrática al oficio de cura de almas que emana de la institución y desvinculándola del carisma personal del sacerdote. Gregorio VII había cerrado el debate sobre si la validez de los sacramentos dependía del virtuosismo del sacerdote o si, por el contrario, emanaba del oficio mismo, del poder pastoral que se transfería en el ordenamiento canónico³⁰⁹. Lo había cerrado declarando que su validez estaba vinculada a la acción sacramental misma del que había sido ordenado canónicamente, de forma independiente a la persona particular. La capacidad de mediación sagrada quedaba, por tanto, institucionalizada³¹⁰. En el ejemplo mencionado en el capítulo anterior en relación al matrimonio clerical se señalaba que, en lugar de inhabilitar para la administración sacramental o declarar la invalidez de los sacramentos administrados por un clérigo impuro, Gregorio VII solicitaba a los laicos que no participasen en ellos boicoteando al párroco. En definitiva, alentando a la abominar del clero impuro y a señalarle, el papado

³⁰⁸ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p33.

³⁰⁹ Esto se refleja a principios del siglo XIII en el canon primero del IV Concilio de Letrán donde Inocencio III afirma claramente que el poder sacramental del sacerdote reside únicamente en el oficio o cargo, por delegación del poder pontificio mediante el sacramento canónico de la ordenación. El hábito no hace al monje, es el oficio. Ni la moral, ni la profesión, ni el reconocimiento comunitario habrían de ser los fundamentos de la validez de la cura de almas administrada por el clero, sino el oficio desempeñado. El cargo sacerdotal muta de la dominación tradicional –legitimidad carismática– hacia una dominación burocrático-jurídica cuya legitimidad estaría vinculada a la institución. Desde otro punto de vista, es el criterio de legalidad del sistema jurídico eclesiástico –recién conformado– el que decide sobre la validez del sacramento apelando a la norma que lo regula. Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 482.

³¹⁰ Thery, J., "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", op. cit., p. 375.

generó en las comunidades parroquiales unas expectativas muy elevadas respecto a la corporación clerical, que tuvieron como efecto tanto la crisis de legitimidad del gobierno pastoral romano como la futura represión de la desobediencia laica.

Si, por una parte, el éxito inicial del clero reformista en la modificación de las formas sacramentales y la racionalización ética del laicado se volvió en contra de la Iglesia en tanto que favoreció su crisis de legitimidad, por otra repercutió negativamente sobre los propios movimientos evangélicos al tacharlos de heréticos, enfrentándolos a un poder eclesiástico cada vez más reforzado en términos judiciales y represivos³¹¹. La demanda laica de un estilo de vida clerical basado en el celibato y en la continencia favoreció, paradójicamente, a la diferenciación entre el clero y el laicado, lo que implicaba que éste último quedaba excluido de la administración de la cura de almas³¹². La exclusión definitiva de los laicos de la administración sacramental produjo malestar en algunas comunidades donde habían surgido otras formas de participar en la mediación sagrada u otras vías a la salvación, principalmente en las zonas del Languedoc, en Provenza, en el centro y el norte de la Península Itálica y en Renania. Es el caso, por ejemplo, del catarismo, que defendía la ausencia de una separación radical entre el clero y los laicos. Este efecto paradójico y sobrevenido de la reforma se evidencia en la facilidad con la que movimientos autónomos de pobreza evangélica surgidos durante el siglo XII –al calor de la reforma– terminarían siendo acusados de herejes. Es el caso, por ejemplo, de la Pataria milanesa. Los patarinos, habiendo disfrutado del apoyo de Gregorio VII –quien llegó incluso a hacer mártir a su líder– gracias a su conformidad con la reforma eclesiástica, terminaron por ser acusados de herejes en el siglo XIII. De hecho, y anecdóticamente, en el centro y el norte de la Península Itálica el apelativo de patarino terminó por usarse para designar diferentes formas de comportamiento acusado de herético.

Otro caso que, en el siglo XII, atestigua el paso de la reforma a la herejía es el del líder carismático y predicador ambulante Enrique de Lausana –también llamado Enrique el monje, Enrique de Le Mans o Enrique de Bruys (1101)–, y sus seguidores

³¹¹ La insatisfacción “was the product of a reform that for some had gone sour, or the effects of a rigidity and conservatism in the Church that was unable to accept new interpretations of the Christian life”. Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 39.

³¹² La Iglesia quiso, poco después, que la distinción entre el clero y el laicado se hiciera ostensible también mediante signos externos. “En 1215, el Concilio Lateranense IV consideró necesario pormenorizar un tanto en el hecho de que la distinción entre el estamento clerical y el laico debía ser perceptible en la vida cotidiana, y prohibieron a los clérigos vestirse con ropas de colores chillones o con escotes atrevidos y que frecuentaran tabernas y casas de juegos.” Moore, I. R., *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 159.

,los llamados enricianos³¹³. Enrique era un clérigo que se dispuso a predicar contra la corrupción del clero en la ciudad de Le Mans, promoviendo una reforma eclesiástica que excedía los requerimientos canónicos³¹⁴. En vista de que sus sermones consiguieron movilizar a parte de la población de Le Mans contra de la jerarquía eclesiástica local, el obispo le prohibió predicar³¹⁵. Sin embargo, y con el apoyo de la facción que dirigía la ciudad Le Mans, Enrique prosiguió con una predicación que menoscaba los servicios sacramentales del clero ordenado³¹⁶. Proclamaba, por ejemplo, que la validez de la unión matrimonial surgía del consentimiento mutuo entre los cónyuges, en contra del criterio canónico de que su validez estaba vinculada a la aprobación clerical y al consentimiento comunitario, pues la Iglesia obligaba a que el compromiso fuese hecho público y ofrecía un plazo de tiempo para impugnar el matrimonio a quienes tuvieran motivos para ello. Enrique proclamaba que la sinceridad del corazón –y no la aprobación clerical– era la condición de validez del matrimonio, animando a las prostitutas a contraer matrimonio a pesar de su evidente condición de desvirgadas³¹⁷. También la liturgia romana fue objeto de su crítica, así como la invocación a los santos o la creencia en el martirio sufrido por Cristo. Finalmente, Enrique abandonó Le Mans en 1116, aunque no está claro si por su propia voluntad o, más probable, porque fuese expulsado por el obispo. Anticipando el modelo de la predicación ambulante e indigente, continuó sus prédicas en Poitou y las regiones de Burdeos y Albi. Al parecer,

³¹³ Los datos sobre Enrique de Lausana y los enricianos provienen de fuentes católicas y son producto de su visión. Principalmente, del *Tractatus Contra Petrobrusianos* (1139) de Pedro el Venerable –abade de Cluny–, de Bernardo de Claraval y los datos biográficos de los *Gestae* del obispo de Le Mans.

³¹⁴ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 34-35.

³¹⁵ “En este punto, quizá merezca la pena repasar la historia de un típico predicador libre de la Francia de principios del siglo XII. Se trataba de un antiguo monje llamado Enrique, que había abandonado el monasterio y emprendido la marcha por los caminos. El miércoles de ceniza de 1116 llegó a Le Mans con cierta pompa: le precedían dos discípulos, al igual que a Cristo en su última visita a Jerusalén, que portaban una cruz como si su maestro fuera obispo. El auténtico obispo, Hilderberto de Lavardin, se lo tomó a bien y llegó a conceder permiso a Enrique para que predicara los sermones cuaresmales en la ciudad, tras lo cual, imprudentemente, emprendió un largo viaje a Roma. Tras pronto como el obispo le dio la espalda, Enrique –un joven barbudo, vestido únicamente con un silicio y dotado de potente voz– comenzó a predicar contra el clero local. Rápidamente encontró oyentes propicios. El pueblo de Le Mans estaba más que dispuesto a volverse contra la inmoralidad y la vida disipada de su clero. Además, los obispos de Le Mans habían sido muy activos en la política local en favor de una causa muy impopular: habían dado su apoyo a los condes, de cuyo vasallaje habían tratado de liberarse los vecinos de Le Mans. Por todo ello, no puede sorprendernos que poco después de la predicación de Enrique el pueblo se dedicara a apalea a los sacerdotes por las calles y a arrojarlos al fango”. Cohn, N., *En pos del milenio*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015 pp. 46-47.

³¹⁶ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 47.

³¹⁷ “A instancias suyas, las prostitutas se enmiendan, se despojan de sus adornos y se obligan con los seguidores de Henri a una unión regida exclusivamente por el consentimiento mutuo y la sinceridad del corazón. Rompiendo con una misoginia enclavada en las costumbres, defiende la libertad de las mujeres y prescribe, en oposición al matrimonio forzado, a la ‘unión por el corazón’”. Vaneigem, *Las herejías*, México, Ed. Jus, 2008, pp. 100-102.

según los relatos de las fuentes eclesiásticas, los efectos de su predicación indujeron en 1119 a acciones más contundentes contra el clero y los bienes eclesiásticos, tales como agresiones a algunos clérigos, la quema de cruces y el saqueo de iglesias³¹⁸. Después de haber sido arrestado por el arzobispo de Arles compadeció ante el concilio de Pisa (1135), y lo hizo ante el cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153)³¹⁹, quien predicó en el Languedoc a mediados del siglo XII con el propósito de combatir la herejía cátara y albigense³²⁰. Es muy probable, que ante la amenaza de los castigos si no se retractaba y era obstinado en su error –que podían ser la quema en la hoguera o la prisión–, Enrique rectificara sus errores y aceptara como pena el ingreso a la abadía de Cîteaux, perteneciente a la orden del Císter. Sin embargo no tardó en escapar de la abadía y regresar a sus actividades predicadoras en Provenza. Se sabe que estuvo en Toulouse, donde probablemente su hostilidad hacia la Iglesia romana contase con la aquiescencia del Conde de Toulouse y el apoyo de sus habitantes. Provenza sería una de las zonas donde la herejía cátara fue identificada y perseguida con más brutalidad, precisamente por su amplio arraigo en los diferentes estratos sociales y por el patrocinio de las élites seculares³²¹. Su rastro se pierde en 1144 aproximadamente³²².

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 47

³²⁰ Bernardo de Claraval, abad de la abadía del Císter, fue una figura muy influyente en la lucha contra la herejía en su época, tanto a través de su participación en las controversias doctrinales como mediante sus prédicas en las regiones del Languedoc y Renania. Además de combatir la herejía con sus sermones, otro de los principales motivos de sus prédicas fue el aliento a la segunda Cruzada. Fue, también, uno de los protagonistas en la disputa frente a Pedro Abelardo y Gilberto de la Porré.

³²¹ Según el relato de Bernardo de Claraval, Enrique estaba formado en teología. Se recurría a su formación para negar la capacidad de la Iglesia para interceder entre los fieles y Dios. En un principio sus creencias no fueron identificadas como heréticas, mantenía relación con las autoridades eclesiásticas, a las que incluso solicitó el permiso para predicar. Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 34-35.

³²² Se cree que Henri du Mans –Enrique de Lausana– fue discípulo de De Bruys, otro predicador ambulante del siglo XII. Lo que de él conocemos también se debe al tratado del abad de Cluny, Pedro el Venerable –*Tratado contra los petrobrusianos*– y a un pasaje escrito por Pedro Abelardo. Según estos textos, fue un sacerdote ordenado de Provenza que fue depuesto y predicó por las tierras del sur de la actual Francia. En sus sermones criticaba el poder señorial de los obispos, impugnaba la vía de salvación de las autoridades eclesiásticas y la utilidad de los sacramentos, administrados por sacerdotes indignos. En oposición, afirmó que la fe es suficiente para asegurar la redención futura. Alentó a la destrucción de templos, a la quema de cruces y, fundamentalmente, a oponerse al pago de diezmo y al comercio de indulgencias. Fue depuesto por estas prédicas y sus enseñanzas fueron prohibidas en las diócesis cercanas. No por ello dejó de tener partidarios –los petrobrusianos–, principalmente en los entornos de Narbona, Toulouse y Gascuña. Sus prédicas están centradas en la vida de Cristo según una lectura de los Evangelios que no se inserta en la tradición exegética de la patrística y que elude el Viejo Testamento. Según Pedro el Venerable, rechazó el bautismo de infantes, la gracia sacramental, la adoración de las cruces, el purgatorio, el celibato clerical y los templos o edificios como lugares sacros, entre otros. Bernardo de Claveral lo persigue y será condenado en el Concilio de Tolosa de 1115. Fue linchado hasta la muerte por una facción, alentada por Cluny, en una emboscada en Saint-Gilles, donde predicaba hacia 1126. Vaneigem, R. *Las herejías*, op. cit., pp. 100-102; R. Moore, *La guerra contra la herejía*, op. cit., pp. 144-147.

Este caso es un claro ejemplo de la tendencia al surgimiento de movimientos evangelistas y anti-clericales en el siglo XII. Fueron movimientos vinculados al fracaso de las expectativas de purificación generadas por la reforma gregoriana y a la frustración ante su definitiva expulsión de la administración litúrgica y sacramental. Los lideraban, principalmente, sacerdotes o adalides espirituales locales³²³. El evangelismo y el anticlericalismo fueron dos tendencias que atravesaron algunas formas de religiosidad encuadradas en el ordenamiento eclesiástico, pero también aquellas condenadas como heréticas³²⁴. Sin embargo, estos elementos se eludieron en la representación que las fuentes eclesiásticas elaboraron sobre la herejía, es decir, sobre aquellas tendencias evangelistas y anti-clericales que, de forma contumaz, desobedecían la ortopraxis y la ortodoxia instituida por la Iglesia romana³²⁵. Prueba de ello es que algunos movimientos de pobreza evangélica que aceptaron la obediencia a la Iglesia y acataron regirse por un ordenamiento canónico no fueron considerados herejes. Este fue el caso de los franciscanos, cuya orden fue aprobada por Inocencio III, verbalmente en 1209 y en 1215 en los decretos lateranenses. También el de los Pobres Católicos, cuyo fundador, Durand de Huesca, se reconcilió con la Iglesia tras haber sido valdense; la nueva orden fue aprobada por Inocencio III en 1208³²⁶. Sin embargo, en la construcción

³²³ En las comunidades altomedievales había existido tradicionalmente un líder que hacía de sacerdote y árbitro independiente en la resolución de conflictos. El párroco -cuya figura está poco documentada- fue: “heredero de una tradición de liderazgo local y comunitario, cristiana, precristiana y parcialmente cristiana, de la que sabemos aún menos cosas”. Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 82. Véanse también pp. 85-86.

³²⁴ Respecto al anticlericalismo, no toda su motivación provenía del anhelo de sacerdotes de costumbres puras con vistas a una garantía salvífica, también estaba vinculada a una impugnación de los privilegios aristocráticos. “(...) en el siglo X, la riqueza de una catedral (a menudo el mayor terrateniente de la región) era vista por los nobles de la zona como uno de los recursos más importantes. (...) Los hijos de la aristocracia entraban a formar parte de cabildos y repartos de tierra, nombramientos. (...) Esto era visto por los reformistas, encabezados, a partir de mediados del siglo XI, por un papado más preocupado, enérgico y prestigioso, como una rapiña escandalosa y espiritualmente devastadora para la Iglesia, con unas raíces tan profundas (...) que la cristiandad corría el peligro de quedarse sin sacerdotes ordenados conforme a los cánones, y por ende, sin esperanzas de lograr la salvación” *Ibid.*, p. 36. Avivar el clamor popular contra el clero episcopal no debió de resultar difícil, como atestiguan las reiteradas constituciones conciliares que castigan numerosas actuaciones laicas contra el clero y los bienes eclesiásticos –robos de reliquias, quemas de altares, agresiones a sacerdotes, etc.

³²⁵ “Pour le reste, la fonction première du discours ecclésiastique consistait à dénier, masquer par toute sorte de moyens deux traits essentiels qui étaient effectivement partagés par l'ensemble des mouvements dissidents: l'évangélisme et l'anti-cléricalisme. Toutes les hérésies de la période contestaient l'ordre théocratique sur ces bases, mais selon des formes variées. Les 'bons hommes amis de Dieu' et leurs 'croyants', les 'pauvres de Lyon' ou 'du Christ' ou encore vaudois, enfin les béguines et les béguins sont les groupes les mieux connus.” Thery, J., “Les hérésies, du XIIe au début du XIV siècle”, op. cit., p. 374.

³²⁶ Durand de Huesca escribió tres textos de polémica religiosa contra el catarismo que constituyen fuentes preciosas para la reconstrucción de las representaciones medievales de los movimientos heréticos y sus detractores. El *Liber Antiheresis*, el *Opusculum contra heréticos* y el *Liber contra Manicheos*. Sobre Durand de Huesca y los Pobres Católicos, véase Grau, S., “Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón”, en *Anuario de Estudios Medievales* (AEM), 39/1, 2009, pp. 3-25.

de la imagen de la herética parvedad, el evangelismo de los herejes quedó desplazado por el énfasis en la demonización de sus prácticas y de sus creencias religiosas. Con ello se pretendía desvincular a estos movimientos de cualquier nexo con los fundamentos del cristianismo, mientras que, por su parte, los herejes como Enrique de Laussana, Pedro de Bruys, los valdenses o los cátaros se reivindicaban como verdaderos cristianos al haber optado por un camino de salvación más cercano al que mostraban los evangelios sobre la vida de Cristo³²⁷.

Ciertamente, la elección de un modo de vida que seguía la vida y las enseñanzas de Cristo y de los apóstoles podía expresar una denuncia a la Iglesia romana por haberse apropiado de ella, tanto en la forma juridizada de la economía de salvación como en el establecimiento de un gobierno pastoral con una forma temporal centralizada, ostentosa y juridizada. El evangelismo de a quienes se calificaba como herejes rechazaba la interpretación de las Escrituras sobre la que se constituía el dogma eclesiástico, principalmente la doctrina sacramental católica que comenzaba a tomar una forma definitiva en el siglo XII. En el desarrollo de este evangelismo, desempeñaron un papel importante las interpretaciones autónomas de las Sagradas Escrituras, sobre todo del Nuevo Testamento, que se enfrentaban a la imposición del dogma u ortodoxia católica. Las traducciones de los textos al vernáculo, que favorecieron la autonomía en las interpretaciones de los textos cristianos, contribuyeron a la construcción y

³²⁷ El testimonio epistolar de Bernardo de Claraval sobre Enrique de Lausana pone en evidencia –más allá de la veracidad exacta de sus descripciones– la dimensión anticlerical de los movimientos evangélicos del momento. En este caso de los enriqueanos. En su carta, el abad del Císter denuncia los efectos perniciosos que Enrique ha tenido sobre la Iglesia de Dios e informa –probablemente de forma exagerada– de algunas prácticas de los seguidores de Enrique. Los templos se vaciaban, los sacerdotes perdían su honra, el pueblo quedaba sin sacerdotes y los cristianos sin Cristo. Esa es la interpretación de Bernardo del hecho de que los enriqueanos negasen que tanto el edificio eclesiástico como los sacramentos fuesen sagrados y que sus celebraciones litúrgicas fuesen austeras. “§. I. *Quanta audivimus et cognovimus mala, quae in Ecclesiis Dei fecit et facit quotidie Henricus haereticus? Versatur in terra vestra sub vestimentis ovium lupus rapax: sed ad Domini designationem, a fructibus ejus cognoscimus illum (Matth. VII, 15, 16). Basilicae sine plebibus, plebes sine sacerdotibus, sacerdotes sine debita reverentia sunt, et sine Christo denique Christiani. Ecclesiae synagogae reputantur; sanctuarium Dei sanctum esse negatur: Sacramenta non sacra censentur: dies festivi frustrantur solemnibus. Moriuntur homines in peccatis suis: rapiuntur animae passim ad tribunal terrificum, heu! nec poenitentia reconciliati, nec sancta [al. sacra] communione muniti. Parvulis Christianorum Christi intercluditur vita, dum Baptismi negatur gratia: nec saluti propinquare sinuntur, Salvatore licet pie clamante pro eis: Sinite, inquit, parvulos venire ad me (Matth. XIX, 14). Ergone qui homines et jumenta salvavit, quemadmodum multiplicavit misericordiam suam Deus, ad solos tamen innocentes non patitur eandem tam multam misericordiam pervenire? Quid, quaeso, quid invidet parvulis Salvatore parvulum, qui natus est eis! Invidia haec diabolica est: invidia hac mors intravit in orbem terrarum. An putat parvulos Salvatore non egere, quia parvuli sunt? Si ita est, ergo gratis magnus Dominus factus est parvus: ut omittam, quod flagellatus est, quod sputis illitus, quod cruci affixus, quod denique mortuus est”. Epistola CCXLI de Bernardo de Claraval: *Ad Hildefonsum Comitem Sancti Aegidii, de Henrico Haeretico. Henricum, Petri Brussii haeretici successorem, ejusque impia dogmata, et impura facinora describit, pungens Comitem, quod talem in sua ditione sineret impune grassari*. Patrología latina. E.p 241. 0434A - 0434C. Opera prima.*

racionalización de economías de salvación y eclesiologías alternativas a la romana. No es probablemente casual que los valdenses fueran quienes hicieron las primeras traducciones de textos sagrados al vernáculo, ni que —una vez que fueron prohibidas por la Iglesia— estas traducciones inauguraran las quemas de libros.

La elección evangelica de algunos movimientos iba unida al rechazo de los sacramentos eclesiásticos. En este caso, el evangelismo suponía una impugnación de la cura de almas cuya obligatoriedad había establecido el pontificado³²⁸. En ocasiones se demonizaba también a Roma, identificándola con el mitologema de la Iglesia del Diablo. Tanto los herejes de Monteforte como los de Arrás, los cátaros y los valdenses negaban que los sacramentos, tal y como la Iglesia comenzaba a definirlos en el siglo XII, fuesen portadores de la mediación sagrada que prometían: el matrimonio canónico, el bautismo de infantes, la eucaristía basada en la transustanciación o las acciones de los vivos para paliar el sufrimiento de las almas que penaban en el purgatorio. Frente a este rechazo de la cura de almas canónica, un rasgo común a muchos de estos movimientos fue la creencia de que la *deificatio*, o incluso el sendero a la salvación, habría de realizarse mediante hábitos cotidianos regidos por las virtudes de la pobreza, la humildad de espíritu —no como obediencia al poder eclesiástico— y la predicación itinerante —proselitismo para la conversión interna de otros cristianos—³²⁹. Al rechazar la validez de los sacramentos canónicos y la creencia en que la vía hacia la salvación dependía de la conducta y de la decisión divina, y no de la participación en la administración sacramental romana, algunos movimientos de pobreza evangélica rechazaban también la separación nítida entre la corporación del clero y el laicado. Se trataba de una diferenciación que había excluido a las comunidades de la organización eclesial y desposeído a las colectividades de sus bienes espirituales propios. Estas prácticas tenían importantes efectos sociales, puesto que, al fin y cabo, la elección de una economía de salvación suponía un cierto tipo de sociabilidad, unas relaciones de

³²⁸ En la Bula *Ad Abolendam* se puede percibir la estrecha línea entre el rechazo de los sacramentos de la Iglesia romana y la herejía. En la bula se castiga a ambos con el anatema perpétuo, porque en realidad lo que parece diferenciar a ambas categorías aquí es que los segundos hayan sido juzgados como herejes por la Iglesia o los obispos en las diócesis: “§.5. *Et universos, qui de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, vel de baptismo, seu de peccatorum confessione, matrimonio vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt, quam et observat, et generaliter, quoscumque episcopi per dioceses suas cum consilio clericorum, vel clerici ipsi sede vacante cum consilio, si oportuerit, vicinorum episcoporum haereticos iudicaverint, pari vinculo perpetui anathematis innodamus*”.

³²⁹ La predicación fue limitada oficialmente al clero ordenado por la Iglesia y fue uno de los principales motivos eclesiásticos en la persecución de la herejía. “§.4. *Et quoniam nonnulli, sub specie sibi vendicant praedicandi: quum idem -prohibiti, vel non missi, praeter auctori- tatem, ab apostolica sede vel ab episcopo loci susceptam, publice vel privatim praedicare praesumpserint.*” Bula *Ad Abolendam* (1184).

poder y unas formas de conducta que chocaban con aquéllas que la Iglesia romana forzaba y demandaba a través del derecho canónico y la teología moral.

En ocasiones, y de forma más minoritaria, las interpretaciones evangelistas, las aspiraciones a una vida espiritual más intensa o el rechazo de que lo corpóreo pudiese albergar una dimensión sagrada derivaron en un pensamiento de corte dualista³³⁰. Esta tendencia se expresó especialmente en las regiones del Languedoc y en el centro y el norte de la Península Itálica, donde la herejía fue perseguida y reprimida con más brío. No obstante, la creencia de que existían dos principios opuestos, el bien y el mal, vinculados respectivamente con lo espiritual y lo corporal –lo celeste y lo terreno–, no tenía por qué constituirse en un maniqueísmo intelectual que propugnara la existencia de dos divinidades³³¹. Las fuentes eclesiásticas representaron la herejía cátara como maniquea apoyándose los relatos de los padres de la Iglesia que describían a las primeras herejías cristianas. Vincular a los herejes de la Provenza –los cátaros– con el maniqueísmo oriental permitió a la Iglesia representar la herejía como una secta no cristiana. El énfasis de los relatos eclesiásticos en las relaciones entre los herejes provenzales y el bogomilismo procedente de Oriente fue también una batalla contra las

³³⁰ La tendencia al dualismo se puede ver en movimientos –como los liderados por Enrique de Lausana y Pedro de Bruys– que rechazaban los sacramentos canónicos o el martirio de Cristo sobre la creencia de que los objetos materiales no podían detentar una dimensión sagrada. Los debates sobre el sacramento de la eucaristía están atravesados por esta misma problemática sobre la cualidad de lo susceptible de ser portador de la gracia. Algunas tendencias evangelistas avanzaron hacia un dualismo más exacerbado reclamando que únicamente en el espíritu podría hallarse la gracia. Por lo que el culto romano sólo podría ser ilusión perversa auspiciada por un clero corrompido. El siguiente paso habría de ser la equiparación de la Iglesia visible –romana– con la Iglesia del Diablo. No fue el caso de los enricianos y los petrobrusianos, pero sí de otros predicadores del siglo XII como Eudo de Stella y Tanquelmo. Estas figuras de adalides exaltados se presentaron como los verdaderos profetas de una nueva Iglesia. Los nuevos Cristos o mesías que alentaban la llegada de un tiempo nuevo de plenitud espiritual reavivaron así el antiguo milenarismo emulando la figura apocalíptica del último Emperador, que se encargaría de aniquilar a los enemigos de Dios, en este caso el clero romano. Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., p. 78.

³³¹ “Claro está que, según la ortodoxia cristiana, Satanás no es el igual de Dios, es una criatura, un ángel caído. La gran herejía de la Edad Media, bajo formas y nombres distintos, es el maniqueísmo. La creencia fundamental del maniqueísmo es la creencia en dos dioses, uno del bien y otro del mal, éste creador y señor de la tierra. El gran error del maniqueísmo, para la ortodoxia cristiana, consiste en poner en un mismo plano a dios y a Satanás, a Dios y al diablo. Sin embargo, todo el pensamiento y todo el comportamiento de los hombres de la Edad Media están dominados por un maniqueísmo más o menos consciente, más o menos elemental. Para ellos, por una parte está Dios y por otra el diablo. Esta gran división domina la vida moral, la social y la política. La humanidad se siente solicitada por esos dos poderes entre los que no puede haber ni compromiso ni acercamiento. Si un acto es bueno, procede de Dios; si es malo, procede el diablo. El día del Juicio final habrá buenos que irán al paraíso y malos que se verán sepultados en el infierno. La Edad Media conoció muy tarde, a finales del siglo XII, la existencia del purgatorio que permite la dosificación del juicio y se vio empujada durante mucho tiempo a la intolerancia por culpa de su maniquismo”. Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 138.

reivindicaciones de los perfectos cátaros de ser los buenos cristianos o buenos hombres³³².

De hecho, las expresiones del movimiento que habían apoyado la reforma de la Iglesia al repudiar a ciertos portadores de la gracia por su forma corpórea –clérigos no castos o edificios voluptuosos– no carecían de cierta tendencia dualista. Esta interpretación dualista del mundo se sostenía sobre una particular comprensión popular de la dialéctica cristiana entre lo espiritual y temporal, lo sagrado y lo profano³³³. La resolución de esta tensión mediante el alejamiento de lo mundano atravesaría tanto las formas de religiosidad que fueron integradas en la Iglesia romana como a las que fueron acusadas de heréticas. Pero, desde la perspectiva de la reforma eclesiástica, se trataba del cuestionamiento de la relación entre un bien sagrado-espiritual y su portador corpóreo. No se aceptaba al clero como administrador del *pneuma* porque sus costumbres se asemejaban a las de los señores laicos, pues la figura del sacerdote se asociaba a la castidad y la contingencia como portador de carisma sacrado. Sin embargo, desde una perspectiva antropológica, obispos y grandes prelados eran indistinguibles de algunos laicos en el ejercicio de sus poderes temporales en sus dominios feudales, mientras que el bajo clero participaba en juegos, frecuentaba tabernas, se enriquecía con dinero, era promiscuo y portaba armas, entre otros hábitos específicamente laicos que estaban vetados por la disciplina clerical canónica³³⁴.

La herejía cátara fue acusada de maniquea por las fuentes eclesiásticas. El maniqueísmo, una corriente propia de Oriente, se consideraba una secta no cristiana porque cuestionaba la unicidad de la trinidad al creer en la existencia de dos divinidades, el Diablo y Dios, que regían el mundo basándose en dos principios

³³² Para el debate historiográfico sobre la relación entre los cátaros y el bogomilismo, véase: Grau, S., *Cátaros e inquisición. En los reinos hispánicos (siglos XII-XIV)*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 82-88.

³³³ “En la escatología más articulada, el reino de la pureza y el mundo de la impureza, de cuya mezcla surgía el mundo empírico difuso, se constituyeron repetidamente en dos mundos independientes. No obstante, las expectativas escatológicas más modernas hacen triunfar al dios de la pureza y la benevolencia, así como el cristianismo hace triunfar al Salvador sobre el demonio. Esta forma de dualismo aminorado representa la concepción popular universal del cielo y el infierno, la cual restituye el imperio de Dios sobre el espíritu malo que es su criatura, y, de este modo, cree resguardar la omnipotencia divina.” Weber, M., *Sociología de la religión*, op. cit., pp. 91-92.

³³⁴ El canon 66 del IV Concilio Lateranense expresa con claridad la conexión entre la extendida indisciplina clerical y la proliferación de prácticas alternativas de cura de almas. En primer lugar, la sede apostólica reconoce la frecuencia con la que algunos clérigos exigen dinero por la administración sacramental –exequias por difuntos, bendición de los esposos, etc.–. La importancia de acabar con esta práctica clerical se justifica en el canon porque el abuso clerical lo utilizan los laicos como excusa para infringir las prácticas prescritas por la Iglesia romana –apelando a la piedad de la fe, falsamente según el canon–. Para evitar que fermente la herejía se precisa de un clero disciplinado –y que no abuse del poder que ejerce sobre los laicos gracias a su oficio– para no ofrecer excusas a los laicos que encubran prácticas heréticas.

opuestos, el mal y el bien. Al equipar el mal con lo material y el bien con lo espiritual, el pensamiento dualista negaba que Cristo hombre pudiese ser de naturaleza divina en su corporeidad. No está claro que los grupos que profesaban economías de salvación alternativas a la católica en las regiones del Languedoc y Provenza fuesen realmente maniqueos. Tampoco se sabe con certeza si las conexiones entre los herejes del Languedoc y los bogomilos de Oriente fueron importantes en la praxis cátara de la organización eclesial y la cura de almas. La dependencia de la historiografía católica para el estudio de la herejía dificulta el conocimiento certero de estos hechos, y eso mucho antes incluso de que su interpretación deviniera un campo de batalla historiográfica. No obstante, las fuentes católicas ofrecen otro tipo de “verdad”: la de la representación demonizada de la herejía como dualistas pertinaces en la desobediencia al gobierno eclesiástico. Las fuentes eclesiásticas recurren a los textos de San Agustín sobre la herejía donatista para caracterizar como maniqueos a los herejes del Languedoc, . representación que tuvo consecuencias en el tratamiento de estos grupos como herejes por la Iglesia. Por una parte, considerarles maniqueos significaba acusarlos de anti-trinitarios. El maniqueísmo suponía impugnar el dogma de la Iglesia romana y, en consecuencia, la validez de la economía de salvación romana. El rechazo a la doctrina y la administración sacramental de la Iglesia, así como a la juridización del pastado, por parte de los movimientos apostólicos y anticlericales se representa como la consecuencia de creencias antitrinitarias de procedencia oriental. Para Roma, esto significaba que no eran cristianos latinos. En esta misma línea se situaba la producción de una imagen que vinculaba el catarismo con el bogomilismo, una corriente cristiana oriental, lo que permitía a la Iglesia representar el catarismo como una secta de ascendencia foránea, desvinculando su existencia de una interpretación disímil del cristianismo.

Por los testimonios de la inquisición y por las propias fuentes católicas se sabe que los cátaros se concebían a sí mismo como cristianos. En su forma de practicar y entender el cristianismo, rechazaban los sacramentos católicos. Se oponían a la posibilidad de que un objeto material pudiese ser el soporte de algo sagrado y, por lo tanto, negaban que el agua bautismal tuviese la capacidad de absolver el pecado original o purificar el alma. De forma análoga, cuestionaron el sacramento de la eucaristía como *deificatio* a través de la ingesta del cuerpo de Cristo en forma de la ostia y el vino benditos. De ningún modo podían ser en sí mismos el cuerpo y la sangre de Cristo debido a su cualidad material, vinculada al principio del mal. La siguiente provocación

a la Iglesia católica fue que su rechazo de la validez de los sacramentos se ligaba a una impugnación de los poderes sacralizantes que el clero ordenado reclamaba para sí. Los herejes del Languedoc se oponían a la posibilidad de que un sacerdote pudiese absolver los pecados mediante la confesión. No era el clérigo el que podía dictaminar sentencia, sino que solo el hombre en el trabajo penitencial podía comunicarse con Dios, que era quien tenía la capacidad exclusiva de absolver los pecados y de sentenciar sobre el destino del hombre en el más allá.

Los cátaros no formaban un grupo homogéneo, y tampoco existía una categoría unívoca que permita hablar de una identidad religiosa o comunitaria compartida. No obstante, los herejes o practicantes de una economía de salvación alternativa en la zona del Languedoc compartían no sólo rasgos comunes sino también vínculos que trascendían las relaciones locales. En apenas dos décadas, se expandieron por el Rin, los Pirineos y la Italia peninsular³³⁵. A finales del siglo XII, en el momento de la expansión del catarismo, surgieron otros grupos de tendencia evangélica y predicadora, como los *humiliati* y los valdenses. En el Languedoc, las formas de cura de almas y organización eclesial calificadas historiográficamente como cátaras atravesaban distintos estratos sociales, desde mujeres de la nobleza que acogían en sus casas los rituales cátaros, hasta el campesinado, los trabajadores urbanos y la proto-burguesía. Se cree que la transmisión y la praxis de la economía de salvación cátara se realizaba principalmente en casas y espacios domésticos. No obstante, entre ellos sí que se dieron distinciones respecto a las tareas en las prácticas de cura de almas y las experiencias de religiosidad. Existía un grupo de personas diferenciado de los seguidores que hacían de guías en la cura de almas gracias al carisma del que les dotaba el seguimiento rigorista de una vida evangélica. Los perfectos no ingerían alimentos provenientes del coito, practicaban la abstinencia sexual y el ayuno. Gracias a este carisma sagrado estaban en condiciones de ofrecer un servicio sacramental a los seguidores: el *consolamentum*³³⁶.

A pesar de esta tarea distintiva de los perfectos en el catarismo, y en contraposición a la Iglesia romana, la mayoría de los movimientos evangelistas basados en la mimesis de la vida apostólica en los siglos XII y XIII carecían de una organización jerárquica y centralizada. Las diferencias que existieron dentro de las organizaciones comunitarias en lo referente a la mediación con la divinidad estaban más vinculadas a elementos carismáticos que a formas institucionales jerarquizadas. Por ello, no es

³³⁵ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 61.

³³⁶ *Ibid.*, pp. 107-108.

posible hablar de un monopolio formalizado de la administración de la gracia divina. Las organizaciones eclesiales de matriz evangélica comportaban formas más comunitarias y autónomas de gestión de los bienes espirituales que mediaban entre el mundo terrenal con la divinidad. Una de las cuestiones fundamentales fue la negación de la posibilidad de que la organización eclesiástica terrenal pudiese arrogarse la capacidad para el perdón de los pecados y la decisión sobre la salvación personal mediante un material de carácter sagrado. Para los cristianos evangelistas el camino de salvación suponía un trabajo personal, a pesar de que la decisión de la salvación era un misterio divino. De ahí que se generalizara el rechazo al bautismo de neonatos como modo de expiar el pecado original y forma de entrada en la comunidad eclesiástica. El bebé o el niño no disponía todavía de libre albedrío, y tampoco un objeto corpóreo y terreno como el agua podía considerarse facultado para transmitir la gracia³³⁷.

Más que el problema de una intelección maniquea –en relación a la existencia de dos divinidades–, era el cuestionamiento de la pureza espiritual del clero y de la corrupción de la institución eclesiástica asociada a la ostentación de riqueza y al empleo de formas gubernativas propiamente temporales –juridizadas y represivas– lo que amenazaba la legitimidad del gobierno pastoral en tanto que sacerdocio³³⁸. Lo que estaba en juego era una tensión que atravesaba al cristianismo desde sus inicios, la dinámica entre institución y carisma, derecho y carisma³³⁹. La centralización, juridización y burocratización del gobierno eclesiástico implicaba la expulsión de los laicos de la organización de la cura de almas y del ejercicio de cualquier tarea de mediación espiritual. La herejía se construye en la tensión con la constitución de la

³³⁷ Eso llevó a reacciones anti-centralizadoras e institucionalistas que no siempre llegaron al milenarismo y la temporalización. Dentro de la economía escatológica de salvación aplazada, la organización eclesiástica carecía de un fuerte formalismo institucionalizado. Esto era parte de su esencia apostólica, no siempre vinculada con el apocalipsis, pero sí con una forma más carismática y más autónoma, más comunitaria, donde no había un monopolio marcado jerárquicamente o institucionalmente de la administración de la gracia. Según Thery, los movimientos heréticos no tenían diferencias entre líderes y adeptos fuertes, ni tampoco complejas jerarquías: estaban poco formalizados e institucionalizados. Sin embargo, la Iglesia o los tratados de heresiología los representaban con la imagen de una contra-iglesia oculta. Thery, J., "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", op. cit., pp. 380-381.

³³⁸ El anhelo de purificación de la Iglesia hubo de estar relacionado con la búsqueda de una certeza del papel de mediación espiritual del sacerdocio como guía a la salvación en el más allá. En realidad, el virtuosismo de las costumbres clericales habría de dotar a los sacerdotes eclesiásticos de un carisma sagrado –como el sostenido por algunos líderes comunitarios– que hacía de rúbrica del portador de la gloria.

³³⁹ "Esta pugna entre funcionarios y virtuosos ha originado los más diversos compromisos. Sí bien no siempre de manera oficial, dichos enfrentamientos han tenido lugar, por lo menos de manera disimulada. (...) los primeros obispos cristianos se opusieron a los practicantes del neuma (...). A fin de lograr y mantener el favor ideal y material de las masas, los virtuosos religiosos estaban constreñidos a adaptar sus exigencias a las posibilidades de la religiosidad de la vida diaria". Weber, M., *Sociología de la religión*, op. cit., p. 30.

ortodoxia/ortopraxis católica, desde el peligro que supone la impugnación de la economía de salvación que imponía el gobierno pastoral romano. En este sentido, entre los siglos XII y XIII –y a diferencia del cristianismo originario– la amenaza herética no provenía tanto del ámbito de la teología cuanto de las praxis colectiva de contra-conductas y contra-organizaciones eclesiales. La herejía es indisociable de un gobierno pastoral juridizado y absolutista. Los crímenes más graves en el siglo XIII, los *maleficia*, son aquéllos en los que está en juego el reconocimiento interior de la “soberanía” o de la aceptación de la legitimidad de la potestad eclesiástica³⁴⁰.

³⁴⁰ La confesión ponía en relación directa al fiel con el juicio de Dios y la omnipotencia divina a través del sacerdote ordenado. Pero también era una forma de juicio de la conciencia necesario para corregir y castigar. En este sentido la confesión auricular –como la inquisición– es otro reverso de la juridización del gobierno pastoral.

CAPÍTULO 4

UNA SOBERANÍA PERFECTA QUEBRADA II: LÍMITES DEL GOBIERNO PASTORAL JURIDIZADO (SIGLO XIII)

4.1. El pastorado impasible: profundización de la Reforma y evolución de las Cruzadas.

La Iglesia no fue indiferente a los síntomas de una crisis y el incremento de movimientos de pobreza evangélica a lo largo del siglo XII. En el transcurso del siglo, la dinámica de la zanahoria y el palo caracterizaba cada vez más las técnicas de gobierno pastoral, disciplinarias y coercitivas³⁴¹. Mientras se alentaba a que la existencia de elementos diabólicos causantes del mal se representara de forma amenazante, la Iglesia iba ofreciendo más servicios de cura de almas y atenuantes del temor. Lo diabólico era identificado en dos planos principales: el mal externo a la Cristiandad –lo pagano, el infiel– y el mal interno al cristiano, constituido por la tendencia individual al pecado. Ante la imagen de un mundo aterrador e inicuo, la Iglesia pretendió reivindicarse como el poder capaz de erradicar el mal identificando, castigando y corrigiendo los comportamientos que consideraba *contra natura*, contra la fe o contra la Iglesia, tales como la herejía, ciertas prácticas sexuales o el mundo infiel. Pero además quiso mostrarse como un lugar de asistencia, brindando modos para paliar el sufrimiento, por ejemplo a través de ritos expiatorios o mediante la oferta de una disciplina de conducta férrea. La penitencia por confesión auricular, la eucaristía o la extremaunción, la catequesis y la predicación, la inquisición o la cruzada son dispositivos que emergen con fuerza desde finales del siglo XII. Todos ellos responden a la lógica del palo y zanahoria: se trataba de provocar una sensación de inseguridad

³⁴¹ Según Le Goff, a partir del año mil se recurrieron a dos métodos básicos para cristianizar a las poblaciones, el palo y la zanahoria. La zanahoria se apoyaba en la nueva promesa del paraíso extendida a cualquier cristiano mediante la oferta de modelos conductuales y participación sacramental, y ya no sólo a una minoría de santos –vinculado anteriormente a la figura del monje–. Al final de la reforma gregoriana emerge con fuerza un fenómeno central en la gestión pastoral de dicha promesa: el purgatorio. Por su parte, el palo suponía la actualización de Satanás: “llegado desde el lejano y profundo Oriente, el diablo fue racionalizado e institucionalizado por la Iglesia y fue una figura que funcionó bien alrededor del año mil. (...) el director de orquesta del imaginario feudal”. Le Goff, J., *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 98.

infundiendo temor, al tiempo que se ofrecía su reparación mediante la corrección pastoral.

En este contexto resurgió la figura del Diablo³⁴². Cobró centralidad para señalar actividades, comportamientos y agentes que obstaculizaban el plan de salvación en el mundo. El Diablo funcionaba como metáfora de lo malévolo y lo corruptor, en el sentido de que se identificaba su presencia en acciones, conductas y hombres concretos y actuales, así como en ciertos comportamientos sexuales –sodomía, homosexualidad–, prácticas litúrgicas o líderes carismáticos. La propagación de discursos que advertían de la existencia soterrada de lo demoníaco favoreció la intelección de uno mismo como pecador -desde la sospecha de sí-, así como una representación del mundo desde la aprensión a lo maléfico. Lo diabólico podra identificarse bien con el mundo infiel, con la herética parvedad o con la propia inclinación a pecar. La existencia del mal en el mundo podía interpretarse, así, como una forma de castigo divino por la degeneración de las costumbres o por efecto de la acción del diablo. En una época en la cual el trasfondo escatológico condicionaba todo, el miedo que producía la existencia del diablo tenía que ver tanto con el padecimiento en el mundo como con la preocupación por el destino individual en el más allá³⁴³. Se trataba de evitar el sufrimiento eterno en el infierno o el sufrimiento transitorio en el purgatorio³⁴⁴.

³⁴² “Satanás no tiene en la alta Edad Media un papel de primer plano, y aún menos el papel de una personalidad acusada. Aparece con nuestra Edad Media y se consolida en el siglo XI. Es una creación de la sociedad feudal. Con sus satélites, los ángeles rebeldes, es exactamente el tipo de vasallo felón, del traidor. El diablo y Dios es la pareja que domina la vida de la cristiandad medieval y cuya lucha explica a los ojos de los hombre de la Edad Media el detalle de los acontecimiento”. Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, op. cit., p. 138.

³⁴³ “El futuro escatológico no sólo se había convertido en algo indeterminado, sino que había perdido incluso la relación con los bienes de la salvación, ya trasferidos a la humanidad redimida. El sentimiento escatológico fundamental de la época cristiana ya no podría consistir en la esperanza de acontecimientos que llegarían al final de los tiempos, sino únicamente en el miedo ante el Juicio y la destrucción del mundo. Si la comunidad cristiana primitiva había calmado aún por la venida de su Señor, pronto la Iglesia pedirá *pro mora finis*, por el aplazamiento del final”. H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 51-52,

³⁴⁴ De la concepción del trabajo sacrificial y espiritual en vida como paliativo del sufrimiento de las almas de difuntos que moran en el purgatorio –esa invención de la época de un lugar y tiempo donde se habría de esperar al día del juicio final mientras se sufría mortuoriamente por los pecados cometidos en vida- da cuenta la leyenda que se extendió sobre el descubrimiento del purgatorio por el abad cluniacense Odión: “un monje natural del Rouerge regresaba de Jerusalén. Exactamente en medio del mar que se extiende desde Sicilia a Tesalónica, encontró un viento muy violento que empujó su navío hacia un islote rocoso donde vivía un ermitaño, servidor de Dios. Cuando nuestro hombre vio que el mar se sosegaba, se puso a charlar con él de toda clase de cosas. (...) : ‘Te lo voy a decir, y te conjuro a que nunca olvides lo que vas a oír. No lejos de nosotros se encuentran unos lugares que, por manifiesta voluntad de Dios, lanzan con la mayor violencia un fuego abrasador. Las almas de los pecadores, durante un tiempo determinado, se purgan allí en medio de variados suplicios. Una multitud de demonios está encargada de renovar sin cesar sus tormentos: reanimando las penas día tras día, haciendo cada vez más intolerables los dolores. A veces, yo mismo he escuchado las lamentaciones de estos hombres que se quejaban con vehemencia: la

Una vez que la Iglesia difundió la idea de que existían obstáculos diabólicos para la salvación colectiva, justificó el despliegue de formas gubernativas y represivo-judiciales inusitadas para el sacerdocio cristiano³⁴⁵. Al fin y al cabo, el gobierno pastoral romano se había presentado como la vía única y legal para la salvación. Debía combatir, or tanto, lo diabólico ya los pecadores y lo pecaminoso, tanto fomentando una conducta virtuosa –sobre la cual se juzgaría la desviación penitencial y judicialmente– como mediante la acción represiva cuando la desviación se hacía pertinaz. Dos fenómenos de amplio recorrido, la Cruzada y la Reforma, ilustran la evolución paralela de las técnicas gubernativas y represivas respecto a la dinámica del palo y la zanahoria dispuesta durante el proceso de juridización del gobierno pastoral romano. Los proyectos de la reforma eclesiástica y de las cruzadas –o guerra santa– surgieron a finales del siglo XI y evolucionaron hasta el XIII, al tiempo que se transformaba la economía escatológica de salvación determinada por el derecho canónico y la doctrina sacramental. Entendidas como empresas paralelas de purificación, las praxis de la cruzada y la reforma tenían un evidente trasfondo escatológico. La movilización que el pontificado puso en marcha para llevar a cabo ambos proyectos se edificó sobre el convencimiento de que la purificación del mundo –o su conversión al verdadero cristianismo– era imprescindible para no obstaculizar la salvación³⁴⁶.

La empresa de la Reforma apunta a la existencia de un obstáculo para la salvación situado principalmente en el interior del cristiano e identificado con la inclinación al pecado de parte del clero y laicado. Progresivamente, ante el fracaso parcial de la disciplina clerical y a medida que proliferaron los movimientos de pobreza evangélica, se impuso el relato de que una exacerbada propensión al pecado estaba conduciendo a la Cristiandad a la decadencia³⁴⁷. Una pecaminosidad que se concebía

misericordia de Dios permite, en efecto, que las almas de estos condenados se vean libres de sus penas gracias a las plegarias de los monjes y en las limosnas dadas a los pobres en lugares santos. En sus llantos, se dirigen sobre todo a la comunidad de Cluny y a su abad”. Le Goff, J., *El Nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989, p. 147

³⁴⁵ "Lo que domina la mentalidad y sensibilidad del hombre medieval, que determina lo esencial de sus actitudes, es el sentimiento de inseguridad. (...) Inseguridad fundamental que se centra, en definitiva en la vida futura, que no se le asegura a nadie, que las buenas obras y la buena conducta jamás garantizan por completo. El peligro de condenación eterna, con la colaboración del diablo, es tan grande y las posibilidades de salvación tan escasas que el miedo prevalece necesariamente a la esperanza.” Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, op. cit., p. 291.

³⁴⁶ En la idea de purificación se condensan ambas estrategias, el palo y la zanahoria, el miedo y la salvaguarda, la coerción y el auxilio.

³⁴⁷ Con la idea de la degeneración del mundo por la depravación de los hombres y la generalización de conductas pecaminosas comienza la Bula *Vergentis in Senium*: “*Vergentis in senium saeculi corruptelam non solum sapiunt elementa corrupta, sed etiam dignissima creaturarum ad imaginem et similitudinem condita Creatoris, praelata privilegio dignitatis volucris coeli et bestiis universae terrae*

como indómita debido a la facilidad humana para sucumbir a la seducción de lo mundano y que llevaba a los pecados capitales de la lujuria, la gula, la pereza, la envidia o la avaricia. Si, discursivamente, la seducción diabólica señalaba la existencia de una Iglesia del diablo latente en la Cristiandad, en la práctica aquella era reconocida en las expresiones de desobediencia al gobierno romano³⁴⁸. La acción del Diablo se identificaba con los crímenes clericales como la simonía, el concubinato, la sodomía y, en último término, la herética parvedad. Según las fuentes eclesiásticas, la Iglesia del diablo habitaba disimulada en el interior mismo de la Cristiandad como una plaga contagiosa que degeneraba la conducta de los afectados. En la bula *Vergentis in senium*, Inocencio III reclama la necesidad de extirpar la peste para referirse a la depravación herética³⁴⁹. Erradicar la herejía, por su carácter sigilosamente contagioso, se presentaba como una condición necesaria para la salvación colectiva

Por lo que se refiere a la Cruzada, se trataba de una empresa de purificación mediante la cristianización del mundo pagano o la recuperación de los santos lugares de la Cristiandad. Pero, mientras que en un principio el otro –el no cristiano, el infiel– se situaba territorialmente en el exterior a la Cristiandad latina, en el siglo XII, con la convocatoria a la cruzada albigense por parte de Inocencio III, el enemigo pasó a

testatur, nec tantum eo quasi deficiente iam deficit, sed et inficit et inficitur scabra rubigine vetustatis. Peccat enim ad extremum homo miserrimus, et, qui non potuit in sui et mundi creatione in paradiso persistere, circa sui et orbis dissolutionem degenerat, et pretii suae redemptionis circa fines saeculorum oblitus, dum variis ac vanis quaestionum se nexibus ingerit, se ipsum laqueis suae fraudis innectit, et incidit in foveam, quam paravit. Ecce etenim, inimico homine messi dominicae superseminante semen iniquum, segetes in zizania pullulant, vel potius polluuntur, triticum arescit, et evanescit in paleas, in flore tinea et vulpes in fructu demoliri vineam Domini moluntur". El subrayado es mío.

³⁴⁸ "Era preciso sacar de la guarida al Anticristo, esto es, al Diablo, y aniquilarlo para que no pusiera en peligro la necesaria obra de expiación purificadora. El hombre cristiano se hizo cada vez más un individuo penitente. La introducción de la confesión personal y secreta en el cuarto concilio lateranense (1215) fue uno de los resultados de esta tendencia. De ello resultó que la salvación individual y colectiva de los cristianos era solo un asunto de la Iglesia; el imperio quedaba de hecho fuera de juego." Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, op. cit., p. 100.

³⁴⁹ En la bula *Vergentis* también es posible observar la relación entre la representación de la herejía como una peste mortífera -un cáncer venenoso que se expande de forma oculta- y la idea de el pontificado ha sido designado como oficio pastoral para depurar el mundo erradicando la herejía. "*Licet autem contra vulpes huiusmodi parvulas, species quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas, quia de vanitate conveniunt in id ipsum, diversa praedecessorum nostrorum temporibus emanaverint instituta: nondum tamen usque adeo pestis potuit mortificari mortifera, quin, sicut cancer, amplius serperet in occulto, et iam in aperto suae virus iniquitatis effundat, dum palliata specie religionis et multos decipit simplices, et quosdam seducit astutos, factus magister erroris, qui non fuerat discipulus veritatis. // Ne autem nos, qui, licet circa horam undecimam inter operarios, immo verius super operarios vineae Domini Sabaoth sumus a patrefamilias evangelico deputati, et quibus ex officio pastoralis sunt oves Christi commissae, nec capere vulpes demolientes vineam Domini, nec arcere lupos ab ovibus videamur, et ob hoc merito vocari possimus canes muti non valentes latrare, ac perdamur cum malis agricolis et mercenario comparemur: contra defensores, receptatores, fautores et credentes haereticorum aliquid severius duximus statuendum, ut, qui per se ad viam rectitudinis revocari non possunt, in suis tamen defensoribus, receptatoribus et fautoribus, ac etiam credentibus confundantur, et, quum se viderint ab omnibus evitari, reconciliari desiderent omnium unitati*". El subrayado es mío.

situarse en el interior³⁵⁰. La tarea de cristianización del mundo que había impulsado Urbano II con la proclamación de la primera guerra de cruzada abrió la posibilidad de que se entendiera como un escenario apocalíptico. Guibert de Nogent, en su crónica del Concilio de Clermont a principios del siglo XII, introdujo en el discurso de Urbano II una justificación de la guerra militar en relación al plan de salvación³⁵¹. La propia declaración de una guerra de cristianización y conquista de Tierra Santa se pudo interpretar como la atribución al papado de un papel propio del Emperador en algunas narrativas apocalípticas³⁵². Por ejemplo, las cruzadas influyeron en la actualización del mitologema apocalíptico que profetizaba que el Anticristo llegaría para la batalla final una vez establecido el reino universal de la Cristiandad.

Una vez avivadas las esperanzas redentoras gracias a las cruzadas y ante el progresivo fracaso de los planes inmediatos, las expectativas salvíficas se desplazaron hacia el interior del hombre, hacia la experiencia espiritual³⁵³. Sobre todo por parte de la Iglesia romana, que era cada vez más reacia a la posibilidad de concretar una cronología escatológica, por su inconmensurabilidad y porque era parte del misterio divino no revelado. El fracaso de las cruzadas favoreció, por su parte, el traslado del horizonte apocalíptico a un futuro remoto e indeterminado por parte de Roma³⁵⁴. No obstante, la dimensión escatológica o purificadora –que no milenarista ni apocalíptica– permaneció, al tiempo que se desplazaba hacia una promesa de purificación personal en la tierra que podría anunciar, o al menos no obstaculizar, la salvación futura³⁵⁵. La cruzada se convertirá progresivamente un camino de peregrinación expiatoria basado en la idea de

³⁵⁰ Una cruzada interna desde el punto de vista territorial. No obstante, los cátaros eran representados como una secta de matriz oriental, por sus vínculos con el bogomilismo y porque se les consideraba maniqueos: no se les consideraba parte de la cristiandad latina.

³⁵¹ Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., pp. 90-91.

³⁵² Con el llamamiento de Urbano II a la cruzada (1095) también se efectuaba un cambio en la concepción del guerrero medieval. Tendrá ahora la posibilidad de convertirse en un soldado de Cristo - miles Christi- al servicio de la guerra santa contra los infieles. Los guerreros, señores feudales y soberanos incluidos, tenían la posibilidad de tomar la cruz para convertirse en mártires guerreros y, paulatinamente, en monjes guerreros. Cardini, F., “Guerra y Cruzada”, en Le Goff, J. y Schmitt, J-C (ed.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 314-315.

³⁵³ Algunas de las cruzadas mantuvieron cierto trasfondo escatológico. Por ejemplo la cruzada de los niños (1212), las de los pastorcillos (1251 y 1320) o la cuarta cruzada, cuando se propagó la idea de que el Anticristo existía y había que combatirlo en ultramar. Cierta dimensión mesiánica presenta también la concepción de la cruzada de Bernardo de Claraval, quien consideraba que sólo los caballeros monjes deberían ir a la guerra santa y justa. Aquellos que participasen alcanzarían la gloria eterna mediante el martirio de luchar a muerte. Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., pp. 98.

³⁵⁴ En el siglo XIII ya pocos creían ya en el éxito de las cruzadas, ni se vivían con las expectativas del siglo anterior. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 156.

³⁵⁵ “La Iglesia opone una ideología penitencial a la dinámica milenarista del pensamiento apocalíptico. Aquella se funda en una idea de la perennidad de la Iglesia, que posee, gracias a la mediación de los sucesores de Pedro, las llaves de la salvación de cada cristiano individualmente y las del pueblo cristiano.” Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., p. 156.

que la abnegación individual favorecía la salvación futura o, al menos, podía paliar el sufrimiento en el purgatorio.

La forma más extrema de la experiencia expiatoria era el martirio, .experiencia espiritual purgativa que prometía la liberación del sufrimiento futuro mediante el sacrificio personal³⁵⁶. A la concepción de la cruzada como una acción colectiva planificada por la Iglesia mediante la racionalización de su tarea en el plan de salvación divino –cristianizar el mundo–, se yuxtaponía la participación individual concebida como una experiencia espiritual expiatoria³⁵⁷. La conquista de Tierra Santa o de Al-Ándalus brindaba al hombre concreto la posibilidad de purgar sus pecados –evitar el sufrimiento que anunciaban las representaciones del purgatorio y del infierno–, pero también de librarse de la conciencia de culpa a través de una lucha hasta el martirio. Desde un punto de vista sociológico, la cruzada también suponía el desplazamiento de la violencia caballeresca fuera de las fronteras latinas, así como el dar salida a los hijos de una aristocracia para la que no había suficientes tierras y oficios eclesiásticos que permitieran asegurar su reproducción³⁵⁸. Hordas de caballeros encontraron en las cruzadas una moralización de la violencia puesta al servicio de una guerra justa, consagrada por el pontífice, que al fin y al cabo era el representante de Dios en la tierra. Por este mismo motivo, el martirio funcionaba como garantía de la gloria eterna, pues fue el pontífice romano, mediante un sistema de concesión de indulgencias plenas, quien prometió el perdón de los pecados a todos aquellos que tomaran parte en la cruzada³⁵⁹. Aquí, de nuevo, se puede observar que las competencias que se arrogaba el

³⁵⁶ El papel de la profecía –interpretar señales y visiones como signos del plan de salvación– se vio desplazado por la metáfora del martirio –ganarse la salvación mediante el sacrificio personal–. El sufrimiento expiatorio deviene entonces una promesa de gloria eterna, que se materializará en la administración de indulgencias papales. El martirio de grupos de pobres o nobles en su peregrinaje a una batalla cuyo final es la muerte –y la victoria– favoreció la generalización de la purificación como experiencia escatológica –vía de salvación–, más que de redención colectiva. También los laicos tendrían ahora la posibilidad de imitar el sacrificio de Cristo.

³⁵⁷ Se ensambla aquí el tiempo de los grandes ciclos de renovación histórica –las peregrinaciones ecuménicas o la cruzada– con el tiempo de los ciclos cortos de purgación individual en el calendario sacramental de la Iglesia.

³⁵⁸ Véase el capítulo primero.

³⁵⁹ En este sentido, el dispositivo del purgatorio fue fundamental para que el gobierno pastoral romano pudiera arrogarse la capacidad de intervenir en el más allá –en el sufrimiento de las almas– sin anular la exclusividad y el misterio divino sobre el destino de la salvación individual en el juicio final. La indulgencia es otra forma de ofrecer una promesa de purificación en la vida terrena que tendrá efectos en el más allá, en ese espacio intermedio entre los vivos y los muertos. Pues el purgatorio no apaciguaba el miedo, simplemente desplazaba el temor al Infierno al momento de la segunda muerte. Los hombres entonces podrían atormentarse por el sufrimiento que les deparaba el purgatorio, si no fuese porque la Iglesia les ofrecía formas de trabajar para evitarlo. Es probable que el miedo se trasladase entonces al dominio de sí, de su conducta y a la sanción de la Iglesia. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 171.

gobierno pastoral juridizado para perdonar pecados y limitar el sufrimiento eterno sugerían tácitamente su capacidad para influir en la decisión sobre la salvación. Una imposibilidad que había definido la teología trinitaria.

La espiritualización de la escatología eclesiástica terminó por emplear la cruzada como una metáfora para describir la vida individual del cristiano como una peregrinación penitente³⁶⁰. De forma análoga, Jerusalén se convertirá también un símbolo espiritualizado de la ciudad divina: además de ser un lugar geográfico a conquistar será también un estado del alma. La dimensión espiritual del cristianismo se anclaba en el mundo cada vez más como una experiencia individual de virtuosismo o purificación. Pero, para la Iglesia romana, esa experiencia había de quedar forzosamente organizada dentro las formas sacramentales de obediencia, humildad y pobreza instituidas por el gobierno pontificio³⁶¹. Proscribiendo conclusivamente los anhelos milenaristas de una experiencia salvífica pronta. La mayoría de las fechas escatológicas válidas a partir de entonces fueron fundamentalmente de índole espiritual, componiendo el calendario litúrgico-sacramental de la Iglesia. El dispositivo del bautismo para neonatos, la eucaristía, la penitencia a través de la confesión auricular anual, pero también procesiones, peregrinaciones y festividades de santos, serán algunos de los eventos que ofrecían una relación –mediada– con la divinidad o una posibilidad de ganarse la salvación. A pesar de la heteronomía desde la cual la Iglesia configuraba el calendario sacramental y ritual periódico, se hicieron concesiones a los ritmos vitales de las comunidades. Por ejemplo, las fechas de las festividades fueron adaptadas a los solsticios de invierno y verano, las fiestas de adoración a los santos fueron vinculadas a los ciclos agrarios o a la meteorología, etc.

³⁶⁰ Las pulsiones escatológicas pueden palparse en diferentes fenómenos de la época. Desde el llamamiento a la cruzada de Urbano II, pasando por los movimientos de Paz y Tregua de Dios, el deseo de pureza de los niños –mediante el bautismo de infantes y las cruzadas de niños– hasta llegar a las conversiones forzosas de judíos. *Ibid.*, p. 156.

³⁶¹ “Pese al retorno de oleadas escatológico-milenaristas, la Edad Media continuó con esta tendencia a (...) reacuñar el discurso sobre la salvación inminente en una sistemática interiorización de los bienes de la salvación –dejados en manos de la Iglesia, como un inagotable tesoro de gracia, para su administración-. Añádase a esto que la enseñanza unitaria de la escatología se vio escindida en dos. Para la Edad Media, había una escatología cósmica y otra individual.” Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 53:

4.3. La nueva vida sacramental.

El colmado calendario de rituales sagrados y periódicos que imponía y ofrecía la Iglesia durante este periodo ha llevado a interpretar la vida cristiana medieval como un viaje sacramental³⁶². Desde un punto de vista antropológico, los sacramentos acompañaban toda la vida del cristiano, desde el bautismo hasta la extremaunción, estableciendo el marco de inserción de las diferentes etapas vitales. Un calendario institucional y juridizado³⁶³. Dicho marco se consolidó a finales del siglo XIII, dando lugar a los siete sacramentos canónicos, que se instituirán oficialmente en el Concilio de Trento. Ni la noción, ni el número, ni el significado de los sacramentos tenían en estos momentos una definición eclesiástica precisa. Y no sólo en la disciplina sacramental –jurídica o teológica–, sino tampoco en la práctica institucional³⁶⁴. Ciertamente, la idea de los siete sacramentos canónicos –bautismo, confirmación, eucaristía, confesión-penitencia, matrimonio, extremaunción o unción de los enfermos y ordenamiento sacerdotal– aparece a mediados del siglo XII en las *Sententiae* de Pedro Lombardo y en textos de Alberto Magno, y ya en el XIII en Buenaventura o Tomás de Aquino. Sin embargo, habrá que esperar hasta el Segundo Concilio de Lyon (1274) para que la Iglesia romana fije la lista de los siete sacramentos. Durante la revolución papal, si bien no se define ni su naturaleza ni su número, comenzaron a ser calificados y caracterizados tanto por la teología moral como en el derecho canónico, en las *Decretales*³⁶⁵.

³⁶² La vida cristiana como un viaje sacramental de la cuna a la tumba era incluso una visión promovida el papado desde el siglo XII. En el siglo XV se había instituido ya como un marco elemental para la comprensión del cristianismo latino. Rubin, M., y Simons, W., *The Cambridge history of Christianity. Vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 219.

³⁶³ En el marco de intelección de la vida cristiana como viaje sacramental se insertaba también la preocupación papal por la reforma disciplinar del clero. La revolución papal trataba de hacer efectiva la separación de lo eclesial y lo secular no sólo mediante el monopolio sacramental y la delimitación jurídico-estatutaria del clero, sino también mediante la imposición de unas costumbres particulares al clero. Se trataba de promocionar una moral cristiano-sacerdotal acorde al estatus ministerial de los portadores de la gracia divina. Y de que, en última instancia, colaborase en la construcción de la legitimidad –de oficio y carisma– del ejercicio de la justicia eclesiástica y del gobierno pastoral en las diferentes regiones de la cristiandad.

³⁶⁴ “La discipline sacramentelle n’a pas au Moyen Âge les stricts contours que lui donnera le droit tridentin. La notion de <sacrament>, la liste des sacrements ne se précisent que peu à peu.” Gaudemet, J., *Église et cité: histoire du droit canonique*, Paris, Cerf-Montchrestien, 1994, p. 549.

³⁶⁵ De hecho todavía en el Concilio de Letrán IV se manifiesta vaguedad e indefinición sobre lo que son y no sacramentos. No se menciona que sean siete y se encuentran expresiones como “otros sacramentos”. Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 550.

El intento de abordar doctrinalmente los sacramentos había comenzado mucho antes. En el siglo III, Tertuliano describía el sacramento como un signo de compromiso religioso que denotaba poder o virtud simbólica. El sacramento era entonces una práctica o un gesto con capacidad de actuar en el ámbito de la trascendencia. Es significativo que la tradición intelectual sobre la que se apoyaba Tertuliano era la del derecho romano porque su concepción del sacramento contenía ya un potencial juridizador del sacerdocio. Por su parte, Agustín de Hipona entre los siglos IV y V –entre la decadencia imperial romana y con el cristianismo como religión oficial– analizaba la naturaleza de los sacramentos como rituales individuales y/o colectivos en el marco de la esperanza de salvación. Es decir, el sacramento es el momento ritual en el que se manifiesta la gracia salvífica cuya revelación terrenal se debe al sacrificio de Cristo como apertura de la vía de expiación del pecado. Los sacramentos, como manifestación de la gracia salvífica, serían resortes de apoyo de los cristianos para enfrentarse al esfuerzo que implica la vida alejada del pecado –incluido el bautismo como momento expiatorio del pecado original–. La administración sacramental de la Iglesia, para Agustín de Hipona³⁶⁶, era necesaria para guiar al hombre a una vida virtuosa, dado que la naturaleza humana, por desgracia, tendía a lo pecaminoso. Un mal necesario como lo es, también, el ámbito de lo terrenal y el tipo de autoridad que de esta esfera emana³⁶⁷.

Era una percepción común considerar que los sacramentos constituían el momento en el que el trabajo misterioso de la gracia se hacía visible, en analogía al poder místico de los sacerdotes³⁶⁸. En los siglos XI y XII, durante la revolución papal que trata de institucionalizar la administración sacramental como un poder exclusivo de la corporación clerical, los debates sobre la naturaleza de los sacramentos se reavivan, vinculados a las discusiones eclesiológicas. Ahora las disputas se sitúan en torno a la validez del trabajo de la gracia cuando el sacramento es ofrecido por un clérigo impuro. Con todo, la doctrina sacramental en el siglo XII irá mucho más allá de estos debates y

³⁶⁶ Para Agustín de Hipona, Iglesia y sacralidad estaban estrechamente vinculadas en cuanto la Iglesia es contenedor del legado de la gracia y la herencia de la enseñanza de la vida de Jesús.

³⁶⁷ Es un posicionamiento contra las ideas donatistas que condicionaban la validez de los sacramentos a la pureza del sacerdote que los administraba. El donatismo fue considerado herético y perseguido por el Imperio. En la práctica, las altas expectativas del donatismo suponían un problema debido a las conversiones masivas de paganos al cristianismo que estaban teniendo lugar. Los requisitos de pureza sacerdotal ponían en cuestión la eficacia del bautismo y la eucaristía practicados a los paganos como ritos de iniciación o forma de integración al cristianismo.

³⁶⁸ La gracia –transmitida por el sacerdote en la consagración– se hacía visible mediante signos materiales como el aceite para la unción o el agua y el pan en la eucaristía. El rechazo de esta idea indujo a que muchos movimientos evangélicos fuesen tildados de herejes, debido a su consiguiente rechazo a la doctrina y vía sacramental canónica.

comenzará un trabajo de reflexión sistemática sobre los protocolos, las formas, las calificaciones y el sentido de los distintos sacramentos identificados³⁶⁹. Igualmente, en la práctica eclesiástica sacramental se van definiendo los que luego serán los siete sacramentos canónicos, pero que ya durante la revolución papal van adquiriendo características particulares dentro de la pretensión al monopolio de la vía a la salvación cristiana³⁷⁰.

Si bien el bautismo fue uno de los primeros sacramentos definidos en la génesis del cristianismo, cambiará sustantivamente en dialéctica con las transformaciones de la Iglesia y la Cristiandad. Partiendo de un simple rito de iniciación que indicaba la pertenencia a la comunidad de fieles o *Ecclesia*, adquirirá durante los siglos de la revolución papal una serie de caracteres que lo transmutaron. En relación a la juridización del gobierno pastoral, el bautismo devendrá, además de la forma de ingreso perceptivo a la Iglesia, una señal de acatamiento del gobierno pastoral romano. Realizarlo será una obligación impuesta por el derecho canónico y, más aún, vinculará jurídicamente al bautizado con la Iglesia en su carácter de una comunidad de leyes y justicia. A diferencia de lo que había ocurrido en épocas anteriores, la administración del bautismo podía únicamente realizarse dentro del marco o encuadramiento parroquial y clerical. Para que fuera válido, el bautismo debía celebrarse en el lugar dispuesto para ello, la pila bautismal, en la fecha indicada por el cura, y sólo podía administrarlo un clérigo ordenado y cualificado para ello.

Desde el siglo VII comenzó a extenderse la práctica de la administración del bautismo a neonatos e infantes, desplazando la anterior costumbre bautizar adultos³⁷¹. Esta evolución discurre de forma paralela a la consolidación de la concepción universalista de Iglesia en la plena Edad Media, que rechazaba la idea de que existiera un afuera de la Iglesia. El bautismo a neonatos manifestaba que el ingreso a la comunidad eclesiástica, la Iglesia romana, no era una elección personal facultativa, como sí lo era en cambio el bautismo de adultos, que ponía en el centro la expresión de

³⁶⁹ Pedro Lombardo, discípulo de Hugo de San Víctor, considera al sacramento el signo de la gracia divina, no sólo su imagen o representación sino su causa. Aquí marcaba su diferencia con las ideas derivadas del Antiguo Testamento. Pedro Lombardo afirmaba que los sacramentos no sólo simbolizan la gracia, sino que la conferían –*haec conferunt gratiam*–. Será uno de los primeros intelectuales en definir el número de los sacramentos en los siete que devendrán canónicos: bautismo, confirmación, ordenación, matrimonio, confesión, eucaristía y extremaunción.

³⁷⁰ “Sacraments were not only rituals of incorporation which made and sustained Christian lives, they were also links in a chain of succession, re-enactments of the fundamental structure of an evolving, historic church”. Rubin, M., y Simons, W., *The Cambridge history of Christianity. Vol. 4*, op. cit., p. 221.

³⁷¹ Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 551.

voluntad de pertenencia para efectuar la entrada en la Iglesia. Esta forma sacramental sí presuponía la existencia de un afuera de la Iglesia y, aunque pudiese ser concebida como la única y verdadera vía a la salvación, no podía ser universal. El primer cristianismo compartió con el judaísmo esta postura anti-universalista hasta su integración en el sistema romano imperial como religión oficial. Fue entonces cuando se sentaron las bases de la concepción universal de la Iglesia. En una evolución larga y progresiva, a finales del siglo VI la introducción y generalización del bautismo a neonatos y niños se vinculará con la idea de que la pertenencia a la iglesia es tan obligatoria como ésta es universal³⁷².

La exigencia de ingresar en la comunidad de leyes eclesiástica se vehiculaba a través de la parroquia, en tanto que unidad territorial y administrativa básica del gobierno pastoral. La imposición de someterse a la justicia eclesiástica nada más nacer, mediante la inscripción en la parroquia al ser bautizado, ofrece una imagen de la dimensión política y constitucional de la Iglesia tras la revolución papal. Desde este punto de vista, si la parroquia funcionó a partir del siglo XII como una circunscripción territorial de encuadramiento de fieles, el bautismo podría interpretarse como el procedimiento de registro “civil” en la comunidad eclesiástica de justicia o el sometimiento al gobierno pastoral juridizado. El bautismo, desde un punto de vista administrativo, desempeñaría el cometido de inscribir al neonato en la ciudadanía eclesiástica³⁷³. Desde la revolución papal, la inserción del bautismo en el marco

³⁷² En el bautismo de niños e infantes, son los padres y padrinos quienes se responsabilizan tanto de la elección de pertenencia como del estado civil y religioso que adopta. Es por ello que bautismo no es sólo una introducción al cristianismo o a la Iglesia, sino también un compromiso de los adultos con la Iglesia – romana tras la revolución papal–. La figura del padrino establece además un vínculo familiar no de sangre, que es auspiciado, validado y controlado por la Iglesia. Los padres asumen el compromiso de inmersión y formación del niño en la religión y en la Iglesia. Véase Guerreau-Jalabert, A., “*Spiritus et caritas. Le baptême dans le société médiévale*”, en Héritier, F., Copet- Rougier, E., (dir.), *La parenté spirituelle*, London, Routledge, 1995, pp. 133-194, aquí p. 143; Guerreau-Jalabert, A., “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”, en Pastor, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 85-105.

³⁷³ “La excomunión, en la Edad Media, también tuvo efectos políticos y cívicos, y formalmente fueron todavía más penosos que allí donde existía libertad de secta. Por otra parte, en esa época sólo los cristianos alcanzaban la ciudadanía con plenitud de derechos. Durante la Edad Media también se podía actuar, mediante los resortes disciplinarios de la Iglesia, contra un obispo que no pagara sus deudas, y esto precisamente otorgaba al obispo un crédito mayor que el conferible a un monarca secular. (...) En el curso de la Edad Media, la confesión oral y la estructura disciplinaria de la Iglesia también suministraban los recursos necesarios para una imposición eficaz de la disciplina eclesiástica. Finalmente, para ratificar una demanda legal se utilizaba la ocasión de excomunión del deudor. (...) Primeramente, la disciplina de la iglesia medieval, lo mismo que la luterana, se hallaba a cargo del que tenía un puesto ministerial; segundo, esta disciplina se ejercía, en la medida en que era eficaz, por medio de recursos autoritarios; y, tercero, sancionaba y recompensaba actos individuales concretos”. Weber, M., *Sociología de la religión*, op. cit., pp. 117-118.

gubernativo de la Iglesia ofrece una perspectiva de su significado como un rito que define el estado civil y no sólo el estado religioso³⁷⁴, ya que, si se tiene en cuenta el proceso de juridización, la pertenencia a la *ecclesia* que indica el bautismo se convierte además en una adhesión obligatoria a un sistema jurídico³⁷⁵. En tanto que rito de iniciación y estatus jurídico, el bautismo se vincula a la nueva organización territorial de la Iglesia romana, en particular al fenómeno del encuadramiento parroquial³⁷⁶. A pesar de que su definición administrativa no era aún precisa en el siglo XII, ya entonces la parroquia funcionaba como el núcleo local de interacción de la Iglesia con los fieles a través del clero, y también como lugar de intersección del obispo con el clero local y los fieles diocesanos. La parroquia era el lugar privilegiado para la cura de almas y la administración de sacramentos³⁷⁷.

A partir del siglo XII, no fue accidental que el bautismo y la parroquia, en su dimensión administrativa y jurídica, se conformasen sobre la base del marco organizativo territorial y de derecho de tradición romana imperial. Fue precisamente durante las décadas de la revolución papal cuando se inició el proceso de reinterpretación del Código de Justiniano, recopilación de leyes bajoimperial que sentó las bases del derecho común –canónico y civil– y sería el texto básico de estudio en las universidades de derecho como Bolonia. También el Imperio romano se había concebido como una institución universal cuando la pertenencia a su sistema de leyes devino perceptiva para los ciudadanos³⁷⁸.

En el siglo XII, la conformación del bautismo como un sacramento que definía un cierto tipo de estado civil se produjo al mismo tiempo que el clero y el laicado quedaban definitivamente diferenciados

³⁷⁴ Los estados civil y religioso no se independizarán y diferenciarán hasta época moderna con la separación entre Estado e Iglesia. Únicamente cuando se produce la abolición del oficio de registro de poblaciones del párroco, el estatuto civil se traspa a las autoridades seculares.

³⁷⁵ Esto no sólo afecta al bautismo como rito de estado civil y religioso, sino también a la administración de Justicia eclesiástica, que es la otra cara del bautismo –como pertenencia a una comunidad de leyes- y del ordenamiento clerical –como pertenencia al estado eclesiástico de gobierno sobre fieles-. La comprensión tanto del sistema penitencial –del siglo XIII- y del sistema de inquisición –romano-cristiano– que se desdibuja con la revolución papal no es posible si sólo se analiza la normativa conciliar y canónica, sino que hay que inscribirla en los libros penales del Códice de Teodosio. Brambilla, E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bolonia, Il Mulino, 2000, p. 39.

³⁷⁶ Véase en el capítulo segundo la descripción de los procesos de *encellullement* y *encastellamento* analizados por Robert Fossier (1982) y Pierre Toubert (1973).

³⁷⁷ “A sacramental net of salvation was thus laid upon the Christian continent, and in it was caught every Christian of birth and converts too. Even those who repudiated and rejected it were still caught in its grip.” Rubin, M., y Simons, W., *The Cambridge History of Christianity. Vol. 4*, op. cit., p. 233.

³⁷⁸ “El carácter no voluntario sino obligatorio de la pertenencia religiosa, fundada sobre el bautismo, hace de la parroquia una circunscripción de naturaleza territorial (...)”. Brambilla, E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bolonia, Il Mulino, 2000, p. 39.

respecto a su lugar en el gobierno pastoral eclesiástico. A partir de entonces sólo un clérigo oficialmente ordenado y competente para ello, mediante un ritual protocolario, podía administrar el bautismo, esto es, introducir en la comunidad eclesiástica –y cristiana– a un nuevo miembro. Una realidad que se contraponía a la vigente hasta la Alta Edad Media, cuando la administración del bautismo podía ser llevada a cabo por cualquier persona, incluyendo incluso a no bautizados, como los paganos o los judíos. Entonces la única condición para que el sacramento fuese válido era que hubiese sido efectuado en nombre de la Santa Trinidad.

En el marco del proceso de institucionalización y juridización sacramental, también la evolución de la penitencia se imbricó estrechamente con la praxis de la Justicia eclesiástica³⁷⁹, tanto en su ámbito jurídico como moral³⁸⁰. La cuestión de la justicia eclesiástica está relacionada con el poder de las llaves –la naturaleza y atribuciones de los poderes de atar y desatar– que Cristo había legado a los apóstoles y que, posteriormente, heredaría la Iglesia. Desde el siglo XII, el nuevo derecho disciplinar se fue conformando sobre este poder de las llaves, todavía con una alta indefinición en las formas legales y judiciales así como en la imprecisión para identificar ciertas culpas como crimen o pecado³⁸¹. Del mismo modo, también en este momento la forma de la penitencia como sacramento empezaba a precisarse, privilegiando su lugar en la cura eclesiástica de almas como trabajo de salvación. La definición de la penitencia como ritual de purgación del pecado suponía, sin embargo enfrentarse a la difusa delimitación entre el crimen y el pecado y sus correspondientes esferas de castigo. En realidad, la identificación entre el sacramento de la penitencia y el foro interno de la conciencia no se aplicaba directamente en la práctica de la justicia eclesiástica, a pesar de que en este periodo, tanto en el ámbito del saber de la teología

³⁷⁹ El ejercicio de la justicia eclesiástica se manifestaba especialmente en dos sacramentos: el bautismo y el ordenamiento. Estos definían respectivamente el ingreso de los fieles al sistema eclesiástico de leyes y el estatus de los oficios que ejercerán la justicia. El ordenamiento suponía además el sometimiento a un sistema jurisdiccional diferenciado o la aceptación de un estatuto jurídico privilegiado. Concretamente, la justicia que ejercía la Iglesia en el bajomedievo tenía lugar principalmente en el espacio diocesano, esto es, en los tribunales episcopales. A este respecto, el poder judicial del episcopado era dual, en tanto que se ejercía sobre los laicos y sobre el propio clero diocesano. Las cuestiones sobre las que el obispo poseía jurisdicción se podrían agrupar –un tanto anacrónicamente– en tres materias. Uno, las de materia civil o personal que atañían al estado civil, como era el matrimonio. En segundo lugar, los crímenes relacionados con la conciencia cuyo ámbito de juicio habría de ser penitencial, tales como la disciplina sexual. Y, en tercer lugar, las materias relacionadas con la creencia o la doctrina de la fe o las obligaciones en torno al rito y al culto eclesiástico –ortopraxis y ortodoxia–, tales como delitos de opinión, desacato, herejía, etc. *Ibid.* pp. 32–33.

³⁸⁰ En el ejercicio de la justicia se visibiliza el modelo de gobierno del clero sobre los fieles. Es por ello por lo que el sacramento de confesión y penitencia puede ser interpretado no sólo como un rito religioso, sino también como parte de la constitución política que se deriva del nuevo modelo eclesiástico.

³⁸¹ “In questo processo di giuridicizzazione della Chiesa, già evidente nel secondo secolo, si sviluppa il primo diritto disciplinare della Chiesa come elaborazione dei poteri ricevuti da Cristo, poteri non esercitati in modo carismatico ma per ufficio, in modo chiaramente gerarchizzato, dai vescovi in quanto detentori del potere delle chiavi”. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 33.

como del derecho canónico, la reflexión sobre las competencias del poder de las llaves y la relación entre los foros interno y externo ya era objeto de estudio. Sin embargo, el hecho de que la reflexión sobre la penitencia terminase por ser introducida en la doctrina sacramental dentro de los estudios de teología unos siglos después hizo que la historiografía posterior descuidase el significativo papel de la penitencia en el derecho canónico del siglo XII. En ese momento la canonística ejerció una influencia notable en la doctrina y la práctica de la penitencia, no sólo la teología. En consecuencia, la relación entre el sacramento de la penitencia y el derecho eclesiástico es clave para entender la dimensión jurídica que tuvo la apropiación por la Iglesia de lo sagrado del camino salvífico cristiano³⁸².

En el siglo XII se esbozó la distinción entre *forum dei* y *forum ecclesiae* como dos ámbitos de justicia diferentes. Una diferenciación imposible -o al menos compleja- entre, por un lado, el juicio de la conciencia y el pecado y, por otro, el juicio de los crímenes susceptibles de ser juzgados por la Iglesia. Idealmente, en el ámbito sacramental habrían de sancionarse los pecados oídos en confesión, por los cuales se impondría una penitencia expiatoria y correctiva al confesado o pecador; sería, mientras tanto, un tribunal eclesiástico quien juzgaría al culpable de un acto o pecado criminal imponiéndole una pena judicial que podía implicar el ejercicio de la fuerza física o la coacción. Idealmente, se vislumbra una diferenciación entre dos esferas de juicios: por una parte, la de la jurisdicción eclesiástica y el derecho penal canónico; por otra, la de la esfera penitencial en el orden sacramental³⁸³.

Simultáneamente, e íntimamente conectada con esta dualidad ideal de esferas de juicio, se desarrolla una diferenciación entre las dos facultades o dimensiones del poder de las llaves heredadas por la Iglesia romana. Hasta finales del siglo XII, la potestad de atar y desatar reunía indistintamente dos formas de poder: ordenamiento y jurisdicción³⁸⁴. A partir de entonces comienza una diferenciación progresiva de ambos poderes dentro del sacerdocio. A lo largo del siglo XIII se consolidó la limitación del ejercicio de la justicia eclesiástica en el seno del clero oficial; es decir, no todos los ordenados como sacerdotes podrían ejercer la justicia eclesiástica en diferentes ámbitos:

³⁸² Desde mediados del siglo XII, los teólogos tienden a transferir a la Iglesia las propiedades misteriosas que tradicionalmente se habían atribuido al cuerpo de Cristo en la eucaristía, lo cual implica una transformación en la concepción de la Iglesia.

³⁸³ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 23-24.

³⁸⁴ El concepto de jurisdicción en esta época no es el post-tridentino, que se refiere ya al poder de legislar y administrar. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 70.

ni en los tribunales eclesiásticos, ni como confesores o curas de almas. Y viceversa. Por ejemplo, a finales del siglo XII los legados papales no tenían por qué estar ordenados en el sacerdocio, pero sí que podrían recibir un poder delegado del papa para excomulgar y juzgar³⁸⁵. De este modo el poder judicial se independizaría de la tarea de cura de almas propia del sacerdocio. Jurisdicción y ordenamiento se desvinculaban. A partir de los debates sobre el poder de las llaves habrían surgido también dos modos diferentes de atar y desatar: el penitencial y el judicial, el foro interno y externo³⁸⁶.

En realidad, esta diferenciación de las esferas es ficticia en la práctica de la justicia y un galimatías en la doctrina. Asumiendo que la ley de Dios se concebía como universal y marco último de la justicia positiva en el siglo XIII, la expectativa sería que ambos foros fuesen convergentes³⁸⁷. Efectivamente, lo que esta nueva intelección juridizada de la Justicia propició fue un fenómeno que a simple vista resulta paradójico. Por una parte, la práctica sacramental de la penitencia o confesión auricular se judicializaba paulatinamente –mimetizando un proceso judicial–, mientras que los tribunales eclesiásticos incorporaban formas de juicio y corrección propias de la esfera sacramental. Gradualmente la penitencia sacramental se fue asemejando cada vez más a un acto judicial, y en los juicios eclesiásticos se introducían algunas formas penitenciales, como el testimonio por confesión o la pena de excomunión, que acabará incorporándose al proceso judicial y dejará de ser un acto meramente penitencial³⁸⁸.

Si esta forma judicializada e institucionalizada de la penitencia cristalizó en el siglo XIII, en épocas anteriores no sólo tenía otras formas sino otro sentido dentro del cristianismo. La expiación de la culpa del pecado a través de la penitencia no siempre había estado ligada a la confesión auricular –privada y personal– como ocurriría a partir del siglo XII, cuando se abandonaba la práctica de la penitencia solemne³⁸⁹. Antes del

³⁸⁵ En el concilio IV de Letrán (1215) se impondrá el confesor único: el párroco propio o cura de almas de la parroquia a la que se pertenece. Este paso supondrá la adscripción territorial de la justicia espiritual o sacramental de la Iglesia.

³⁸⁶ El hito representativo de esta desdiferenciación lo constituye el proceso de Pedro Abelardo. A partir de 1140 aproximadamente se hará cada vez más notable la diferencia entre penitencia como sacramento y como estado personal, es decir, como forma de pertenencia a la Iglesia o como virtud interior.

³⁸⁷ “Il foro esterno deve tendere il più possibile a coincidere con il foro interno con la conseguente giuridicizzazione della sfera ética”. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 63.

³⁸⁸ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 39.

³⁸⁹ En realidad es un anacronismo hablar de penitencia pública y privada, puesto que en la Alta Edad Media no existe todavía esta distinción. Pero este no es el principal problema en el uso de estas categorías, sino otro que está relacionado con las interpretaciones tradicionales de la historiografía jurídica. Ésta, al hablar de penitencia pública–en contraposición a la privada–, establece una relación de orígenes con el ámbito del juicio externo y la identifica con el ámbito de lo sacramental y la conciencia. Esta visión oscurece el hecho señalado por Chiffolleau de que, hasta la denominada “revolución sacramental” del siglo XII, la penitencia solemne –llamada pública– parece poseer todas las

siglo VII, la penitencia era un acto solemne que celebraba públicamente el obispo en la catedral en un día señalado. Se trataba de un rito colectivo mediante el cual el pecador ingresaba abiertamente en la orden de los penitentes, sometiéndose así a la ignominia y la vergüenza de la comunidad. La ceremonia de expiación penitencial estaba reservada a pecados criminales, graves y notorios, manifiestos o conocidos por comunidad de fieles. Poco a poco, durante los siglos VII y VIII, la penitencia episcopal irá recibiendo influencias de prácticas de tradición monástica irlandesa que los monjes habían difundido en la evangelización de nuevos territorios, especialmente en las tierras del Rin³⁹⁰. La penitencia monástica irlandesa había desarrollado un sistema en el que se identificaban las penas correspondientes a cada tipo de pecado. La penitencia tarifada era un intento de sistematizar una correspondencia pautada entre la gravedad del pecado –la culpa– y la carga de la penitencia, similar al modo en que la reparación se establecía en la justicia germánica. La influencia de la penitencia irlandesa en el mundo franco dio lugar a una nueva forma de penitencia durante del Imperio carolingio: individual, tarifada y ligada a la confesión de los pecados³⁹¹. A pesar de sus orígenes monásticos, fueron los obispos carolingios los que introdujeron metódicamente en sus diócesis la nueva práctica penitencial basada en la confesión auricular. En realidad, su puesta en práctica fue consecuencia de una petición de los poderes seculares a los obispos: que persiguiesen a los pecadores en sus diócesis. En este contexto se instauró en las diócesis un tribunal sinodal itinerante³⁹², aunque no será hasta finales del siglo XI cuando la nueva penitencia se generalice y se desarrolle en la práctica y en la doctrina eclesiástica, auspiciada por el pontífice³⁹³. Ahora la penitencia habría de realizarse en forma de

características de un sacramento, ya que implica pasar por una experiencia de penitencia. Mientras que en la confesión auricular, que parecería tratar de la conciencia, de lo oculto, en realidad el sacerdote – único detentador de poder sacramental de ordenación– sólo puede intervenir sobre los pecados que son publicados o hechos público. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 27.

³⁹⁰ La confesión auricular, realizada mediante un diálogo o entrevista con el sacerdote –miembro de la jerarquía eclesiástica con poderes sacramentales– también poseía un carácter judicial en tanto que la penitencia se establecía y prescribía en relación proporcional a la gravedad de los pecados previamente cualificados y clasificados –además de por la semejanza de la absolución sacerdotal con la sentencia judicial–. Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 70.

³⁹¹ En realidad, la confesión auricular y la penitencia privada no pueden incribirse en un desarrollo genético lineal respecto de la penitencia practicada por los monjes irlandeses y diferenciada de la antigua penitencia solemne. Era una mezcla de elementos de ambas.

³⁹² Entre finales del siglo VIII y principios del siglo IX fueron múltiples las resistencias a la imposición de la penitencia por confesión auricular dentro de las filas eclesiásticas. Algunos intelectuales cristianos cuestionaban la existencia de penitenciales –o manuales de penitencia– para la administración de la penitencia tarifada y el interrogatorio privado, al mismo tiempo que reclamaban la restauración de la vieja disciplina. Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., p. 72.

³⁹³ Ya están presentes las discusiones que dominan el siglo siguiente sobre la cualidad del arrepentimiento necesario para la expiación de la culpa, la contricción y la satisfacción, en las que participaron Abelardo y Hugo de San Víctor. En el debate sobre la materia y forma de los sacramentos se venía a subrayar la

confesión de los pecados ante un sacerdote, en privado y bajo secreto confesional. En ella se incitaba también a la confesión de los pecados veniales no obligatorios en la penitencia solemne. Su efecto será la extensión y profundización del juicio eclesiástico sobre muchos aspectos de la vida cotidiana de los fieles, tales como la alimentación, el vestido, la sexualidad, el matrimonio, etc.

Otra consecuencia social de la nueva forma de penitencia fue la centralidad y la capacidad que el sacerdote adquiriría para absolver al pecador o expiar su culpa. El incremento del poder del sacerdote en esta nueva forma de penitencia se reflejaba en el progresivo desplazamiento de la importancia de los momentos implicados en el camino penitencial. Mientras que anteriormente la expiación acontecía durante la experiencia personal de contricción –*cordis contritio*– y el sometimiento al sufrimiento penitencial –*operis satisfactio*–, a partir de ahora, el momento y forma de absolución del pecador recaerá sobre el representante de Dios, el sacerdote, que es quien juzga y absuelve. Por el contrario, la penitencia solemne suponía la incapacidad eclesiástica para acceder al pecado secreto; Iglesia asumía un límite en el conocimiento del alma y la idea de que únicamente Dios tendría acceso completo a ella y estaría en condiciones de juzgar el alma. Sin embargo, en el siglo XII con la introducción de la confesión en la penitencia no sólo se desplazaba el acento de la expiación de la culpa al proceso de confesión, sino que se instituía la competencia sacerdotal para absolver pecados³⁹⁴. La acción absolutoria del sacerdote ya no era una mera expresión o declaración del perdón divino³⁹⁵; se convirtió, por el contrario, en una auténtica sentencia con efecto expiatorio. Así lo manifiesta la nueva expresión que notifica el momento absolutorio en el que el sacerdote deviene el sujeto del predicado: *Ego te absolvo*. El cura de almas se convertirá intercesor y juez³⁹⁶, su acción absolutoria mimetizará la forma de una sentencia jurídica,

función de tribunal –o sacerdote– en la eficacia de éstos. En el caso de la confesión y la penitencia, el énfasis en la materia y en la forma contribuyen a identificar como central el lugar y momento de confesión y la absolución. El momento de la confesión auricular y la absolución del sacerdote es ahora el espacio donde coinciden justicia divina y justicia eclesiástica, la invisible y la visible. No es ya la absolución del perdón por arrepentimiento y contricción en un largo camino penitencial lo que causa la remisión de los pecados, sino que la confesión y absolución sacerdotal ya produce ese efecto causal. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 74.

³⁹⁴ A partir de la idea de que no se puede entrar en el corazón del hombre surge gradualmente el noción del perdón clerical de los pecados. Si en un primer tiempo los puntos fuertes del camino penitencial eran los iniciales y los finales, ahora lo eran la confesión del pecado al sacerdote y la absolución clerical.

³⁹⁵ A pesar de las diferentes manifestaciones doctrinales de posturas en conflicto sobre la naturaleza y forma de la penitencia y la confesión, lo que todas comportan es el énfasis en la confesión y absolución y no ya en la penitencia como expiación.

³⁹⁶ El peso de la potestad de la Iglesia ya no recae en el poder de expulsar al cristiano fuera de la comunidad, sino que se acentúa la capacidad de normalización a través de la coacción de la vida cotidiana de los fieles, de comportamiento de los hombres –sexual, de vestido, culinario, etc.–.

implicando inmediatamente la expiación del pecado y el cumplimiento de la pena, sin que fuera necesario que el pecador pasase primero por el largo camino de penitencia.

La práctica de la confesión al sacerdote y la correspondiente absolución serán los dos momentos que caractericen desde entonces el sacramento de la penitencia. De este modo, a partir del siglo XII la cura de almas cristiana emulará la figura del juez, otorgando al confesor-cura un poder inaudito como tribunal de la conciencia. Así lo manifiestan las prácticas confesionales recomendadas en los penitenciales o manuales para confesores de la época. El sacerdote recurría a técnicas para desvelar el pecado, para cualificar la culpa, para adecuar las penas. El arte del interrogatorio, por ejemplo, era esencial para incitar a los fieles a confesar los pecados secretos –ya fueran propios o ajenos–, e incluso para identificar pecados que la conciencia inmediata del pecador no percibía como tales³⁹⁷. También hubieron de desarrollarse criterios de evaluación del grado de culpa del pecador analizando las circunstancias, los atenuantes o las motivaciones.

Volviendo a una perspectiva global del gobierno pastoral juridizado, el sacramento de la penitencia por confesión se convirtió en el nodo donde confluían la justicia de Dios y la de la Iglesia, donde se cruzaban lo intangible y lo tangible. En esta intersección se pone de manifiesto el afán de unificar el derecho divino y el derecho eclesiástico. Así se desafiaban el límite por el cual el gobierno pastoral asumía la imposibilidad de juzgar los secretos del alma. Mientras que tradicionalmente el principio convenido en el cristianismo era el de que la Iglesia no juzgaba lo oculto –*ecclesia de occultis non iudicat*–, la confesión, tal y como la concebían los manuales, era de facto un arte de desvelar pecados ocultos mediante la implicación activa del sacerdote. Los manuales permiten entrever las resistencias de los fieles a confesarse, a convertirse en pecadores confesos, puesto que en ellos se asume que la confesión no iba a ser un acto espontáneo. Sería necesario recurrir a todo tipo de formas para descubrir, desvelar y visibilizar lo pecaminoso; a técnicas de persuasión para sonsacar pecados o guías metódicas para ayudar a la auto-investigación del pecador. Así se ampliaría el espectro de los pecados que la Iglesia podría conocer a través de los interrogatorios y a

³⁹⁷ “Confession was elicited through a process of probing, which produced self-knowledge and true confrontation with sin. Priests were instructed to discern the many circumstances of sin –prompted by alliterative- where? When? How? With whom? How often? Consequently transgression was examined in its full context, leading to a more nuanced meting out of appropriate penance. Penance could take the form of fasts of varying degrees of severity, almsgiving, pilgrimages to shrines near or even very far”. Rubin, M., y Simons, W., *The Cambridge History of Christianity. Vol. 4*, op. cit., p. 224.

la persuasión confesional del párroco³⁹⁸. En definitiva, este fenómeno de juridización de la conciencia formaba parte de la politización de la esfera ético-religiosa, debido a que el gobierno de lo oculto favorecía la convergencia entre las justicias eclesiásticas y divina³⁹⁹.

La politización de la esfera religiosa se manifiesta en el hecho de que muchas de las prácticas y creencias que cuestionaban la legitimidad de la Iglesia como única vía de salvación fueron tildadas de heréticas y cismáticas. La interdependencia de los foros interno y externo respondía a mecanismos que la Iglesia desarrolló tanto para disciplinar al clero como para desvelar lo herético y juzgarlo. En términos doctrinales, la herejía del siglo XII era la contrapartida del establecimiento progresivo de la ortodoxia eclesiástica. Análogamente, la herejía también era el producto de la crisis de legitimidad del gobierno pastoral a causa de su juridización y centralización jerárquica. En siglo XII proliferaron formas generalizadas de anticlericalismo que, en casos como el catarismo y el valdismo, se convirtieron en organizaciones eclesiásticas paralelas. Una de las manifestaciones de este proceso fue la introducción de las técnicas confesionales en los juicios a los heréticos y –también– el desvelamiento pre-judiciario de lo herético y lo potencialmente disidente. La particularidad de la herejía como pecado consistió principalmente en que era una *opinio* diferente a la de la Iglesia⁴⁰⁰. A pesar de su manifestación material en ritos y prácticas religiosas diferentes a los canónicos, la herejía se movía en el ámbito de lo oculto puesto que, en última instancia, residía en la conciencia como creencia u *opinio* divergente. Estamos, hipotéticamente, ante aquello que la Iglesia declara no poder juzgar, excepto si se confiesa o se desvela al sacerdote. En tal caso se trataría de un juicio sacramental, puesto que la información que el sacerdote escucha en confesión está bajo sigilo, es decir, no puede ser publicada. A lo largo del siglo XII surgieron debates en torno al problema que todo ello suponía cuando el pecado comportaba un posible “peligro” para la comunidad de fieles y su absolución no era suficiente para paliar el potencial daño. En el caso de la herejía, estaríamos ante un pecado que fue considerado criminal por antonomasia; la herejía durante el siglo XII

³⁹⁸ La autoridad de la iglesia no se limitaba al poder de excomunicar o de identificar al pecador público, sino al poder cotidiano sobre el comportamiento. Prodi, P., *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 74.

³⁹⁹ Esta tendencia es manifiesta en los casos en los que la Iglesia impone el derecho canónico por encima del derecho civil sobre materias que anacrónicamente, consideramos civiles alegando su superioridad en el juicio del pecado. Por ejemplo, el canon 39 del IV Concilio Lateranense establece como sentencia la restitución de un bien o posesión en algunos casos de robo o desposesión, advirtiendo que ha de hacerse efectiva incluso si su cumplimiento contradijese las leyes civiles. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c.39.

⁴⁰⁰ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 136.

se asimiló, sobre la base del derecho Justiniano, a un crimen de lesa majestad, aquel cuyo delito era la amenaza a la autoridad.

4.3. Buscar la salvación por otros medios.

A pesar de la evolución de la reforma y de la ampliación de la pastoral, las expectativas populares de purificación eclesiástica –como garantía de efectividad de la mediación y la participación en la *deificatio*– no siempre se cumplieron. El despliegue efectivo de la economía escatológica de salvación, en las formas concretas que establecía la ortodoxia y ortopraxis oficial, suscitó fuertes resistencias a pesar de ser marginal en ciertas regiones. Las pervivencias de saberes vernáculos, muchas veces en forma de eco en los relatos de fuentes eclesiásticas, dejan entrever su rechazo a la cura de almas juridizada e institucionalizada que imponía la Iglesia romana. Eran también expresiones, en un mundo en transformación, de inquietud por el sufrimiento terreno y por el destino en el más allá. La emergencia, por una parte, de nuevas formas de socialidad y -por otra- la exclusión social incrementaban la sensación de incertidumbre, y a menudo las nuevas formas de praxis se asociaban con lo pecaminoso.

Pese a sus causas socio-materiales, estos movimientos se articularon también a través de la racionalidad de la economía y la temporalidad escatológico-salvíficas propias del periodo medieval. Y es que la religión de salvación cristiana era el principio de interpretación hegemónico, un presupuesto en la experiencia del mundo medieval⁴⁰¹. El discurso sobre la economía de salvación era también un campo de batalla, puesto que el modo de interpretar el orden de la trascendencia por parte de los diferentes grupos cristianos influyó en la experiencia y organización de la inmanencia, y viceversa. En los siglos XII y XIII fue especialmente acuciante la preocupación por la salvación y, a ella vinculada, por la culpabilidad o pecaminosidad. Esa preocupación por el destino individual después del juicio final se conectaba con una creciente experiencia del pecado desde la conciencia de culpa, así como del mal desde el castigo. La culpa

⁴⁰¹ "Creo que el pensamiento de la salvación está en el cristianismo fundamentalmente relacionado con la comprensión de la esencia del tiempo; que en este aspecto se dio una especie de competencia entre la Iglesia romana y los imperios, primero antiguo y luego medieval; y, finalmente, que el desarrollo de la doctrina eclesial de la expiación, que poco a poco se fue convirtiendo en un sistema en toda regla, ha sido uno de los factores que hicieron que el pensamiento apocalíptico retrocediera dentro de la Iglesia, mientras que crecía fuera de ella." C. Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., p. XVI.

soportada individualmente surgía a partir de la percepción de haber cometido una falta y de arrepentirse de ello; el remordimiento no sería sino una pesadumbre de la conciencia por haber pecado. La interiorización de la culpa y la vigilancia sobre la propia pecaminosidad estaba ligada a una creciente inquietud sobre la salvación personal⁴⁰². Efectivamente, era el reverso de la espiritualización de la escatología, es decir, del repliegue hacia la expiación individual del pecado como trabajo para obtener la salvación futura.

La emergente conciencia de culpa –es decir, la toma de conciencia de una culpabilidad propia– y la evidencia del pecado como contricción se fue desarrollando en paralelo a la emergencia de nuevas formas de sociabilidad y exclusión. La creciente urbanización, el crecimiento de la economía agraria, los procesos de señorialización y servidumbre o el comercio dieron lugar a la proliferación de nuevos medios de subsistencia y vínculos sociales. Estas rápidas transformaciones también produjeron nuevas formas de exclusión a través de la marginación de leprosos, homosexuales, pobres urbanos o judíos⁴⁰³. Implicaron igualmente la desposesión de los medios autónomos para acceder a la riqueza material y producirla, así como de los medios para determinar y administrar los bienes espirituales. El efecto desconcertante de estos cambios se hizo notar en la expropiación de las formas autónomas de producir normatividad: del modo en que las comunidades se dotaban de normas propias y de instrumentos locales de resolución de conflictos. El encuadramiento de las poblaciones en señoríos, el incremento de la división social de las actividades laborales, el aumento

⁴⁰² “Así pues, los hombres de la Edad Media se ven constantemente divididos entre Dios y Satanás. Éste no es menos real que aquel, incluso es menos ávido de encarnaciones y de apariciones. (...) es el pecado de la carne o del espíritu, separados o unidos, símbolo del apetito intelectual o del apetito sexual. Pero se le representa, sobre todo, bajo ciertos aspectos más o menos antropomórficos. En cada instante, cada hombre de la Edad Media corre el peligro de verlo manifestarse. Él es el contenido de esa terrible angustia que los atenaza casi a cada instante: ¡la angustia de verlo aparecer! Cada cual se ve constantemente espiado por el 'viejo enemigo del género humano'. Aparece bajo dos figuras muy distintas, probable reliquia de un doble origen. En cuanto seductor, se reviste de engañosas y atractivas apariencias. En cuanto perseguidor, se muestra bajo su aspecto terrorífico. El disfraz más corriente del diablo es el de una joven de gran belleza (...)”. Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, op-cit., pp. 138-139.

⁴⁰³ Véase: Moore, I. R., *La formación de una sociedad represora*, op-cit., p. 16. Esta progresiva marginación de ciertas comunidades se manifiesta también en la normativa eclesiástica a partir del siglo XII. En el IV Concilio Lateranense, el canon 69 privaba a judíos y, por extensión a paganos y gentiles –*hoc idem extendimus ad paganos*– de la posibilidad de ejercer oficios públicos. La justificación esgrimida era que aquellos que blasfeman sobre Cristo no deberían estar en condiciones de ejercer ninguna potestad contra los cristianos. Curiosamente se apela al Concilio de Toledo –visigodo– como precedente de la norma impuesta. En este mismo concilio lateranense se impone a los judíos y sarracenos la obligación de portar señales distintivas de su condición hebrea o musulmana para que no sean confundidos con los cristianos. Nos informa además de que, comúnmente, no había una distinción ostensible entre hombres que profesaban estas religiones del libro. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit. c. 69.

demográfico, el incremento de actividades comerciales, la creciente economía agraria: todos estos fenómenos –tratados en el primer capítulo– supusieron la descomposición de antiguos vínculos comunitarios, la migración de población rural hacia los núcleos urbanos y el surgimiento de nuevas actividades para la subsistencia. A ello estaba ligado el establecimiento de palacios y cortes, nuevos centros monásticos, nuevas rutas comerciales, el aumento del comercio textil o las innovaciones técnicas y constructivas, así como la transformación de la economía agraria, crecientemente orientada al mercado⁴⁰⁴. Las figuras del mercader, el artesano, el crédito, el dinero, etc. comenzaron entonces a cobrar centralidad en el imaginario y en la dinámica social⁴⁰⁵.

Surgen así nuevas representaciones en el imaginario medieval. Ahora los *pauperes* ya no se vinculan con la pobreza material, sino con quienes carecen de tierra o dinero –con los carentes de poder, en definitiva–. Muchos hombres desposeídos de tierras y desprovistos de dinero, movidos por los efectos del incremento demográfico y la presión señorial sobre los siervos, emigraban a las ciudades donde mendigaban y malvivían—. A estos nuevos *pauperes* se dirigieron los emergentes predicadores, tanto los permitidos por la Iglesia romana como los líderes carismáticos que fueron, en muchos casos, acusados de herejes. La pobreza era puesta en valor como un mal necesario para la salvación colectiva, porque posibilitaba la práctica de la caridad; pero también estaba considerada un bien individual, una condición virtuosa por su vínculo con un estado espiritual purificante. También el trabajo se puso en valor en el discurso eclesiástico, porque ahora su condición sacrificial se vinculaba con el esfuerzo para ganarse la salvación. Sin embargo, al mismo tiempo surgía una nueva imagen del hombre rico, representado con una bolsa de dinero y vinculado a los vicios cristianos de la lujuria y la avaricia. El pecado se vinculaba aquí con la forma en que obtenían riqueza los nuevos usureros, que comerciaban con el tiempo y le ponían precio –de forma fraudulenta para la escolástica, pues el tiempo es un atributo divino que no tiene valor monetario– o también con el gasto lascivo y volptuoso de la riqueza⁴⁰⁶. Para el cristianismo, la imagen del nuevo rico, como la del usurero, no estaba exenta de peligros, pues se temía que las actividades protoburguesas –mercantiles, crediticias, etc.– pudieran incitar a los pecados de lujuria y avaricia⁴⁰⁷. Esta relación con la riqueza material y monetaria activaba la preocupación cristiana por la tensión entre lo espiritual

⁴⁰⁴ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 55.

⁴⁰⁵ Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, op. cit., p. 127

⁴⁰⁶ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 55.

⁴⁰⁷ Le Goff, J., *La bolsa y la vida*, op. cit., p. 69.

y lo temporal⁴⁰⁸, una tensión que ya estaba presente en las sospechas sobre la cualidad material portadora de la gracia, tanto en la figura del sacerdote impuro como en la crítica al carácter sagrado de los edificios eclesiásticos o los bienes eucarísticos. La ciudad y las actividades mercantiles a ella asociadas fueron objeto de demonización por parte de las autoridades eclesiásticas, que advertían de la seducción al pecado que los placeres que la vida urbana ofrecía a través de las mercancías de lujo, el acaparamiento monetario o el lucro privado a costa del tiempo de otros en la usura. Ante esta amenaza, las órdenes mendicantes desplegaron una inusitada actividad moralizante mediante la predicación itinerante y la catequesis. En sus prédicas, los mendicantes exhortaban a los habitantes de las urbes a que lanzaran a las hogueras sus objetos preciosos y luego se confesaran con los frailes presentes en las ceremonias para purgar su pecados. La predicación ejemplarizante que franciscanos y dominicos llevaron a cabo en las ciudades tenía un propósito moralizante y normalizador de las virtudes cristianas. A este respecto, la ciudad también fue el corazón estratégico de la cristianización medieval⁴⁰⁹.

En este caso, la tensión entre lo espiritual y lo material afectaba a la relación de los laicos con los bienes materiales vinculados a la seducción diabólica de lo carnal. Se generalizaban discursos que recordaban los pecados de la lujuria y la avaricia, lo obsceno de acumular objetos preciosos, lo inmoral de perseguir el lucro privado con dinero o el impulso ciego a la ganancia. Este tipo de actividades, principalmente urbanas, eran presentadas como excesos que alejaban al hombre del camino virtuoso hacia la salvación. Es precisamente en el mundo urbano donde surgen con más fuerza

⁴⁰⁸ Los peligros de los oficios urbanos estaban vinculados a la posibilidad de caer en el pecado de la usura y similares –vinculados a los vicios de la avaricia y la lujuria–. Sin embargo, la dimensión pecaminosa no afectaba al trabajo. Todo lo contrario. A partir del siglo XIII se promocionará el trabajo como una forma de sacrificio corporal que ayudaría a ganar la salvación. Ya durante la alta Edad Media el trabajo era concebido como un penitencia necesaria, es decir, como un castigo derivado del pecado original, si bien por ello ostentaba una valoración negativa. Será a partir del siglo XII cuando el trabajo sea valorizado por la escolástica, desde un plano escatológico, por ser un modo de remisión de los pecados, un vehículo de salvación y un signo de una conducta digna. La figura del usurero –así como la del timador, el negociante fraudulento, etc.– se construye precisamente en contraposición a la honorabilidad y el decoro del trabajo decente. El usurero sería aquel que obtiene la riqueza ilícitamente, un ocioso que acumula riqueza robando dinero mediante el cobro del tiempo, que sólo pertenece a Dios. Le Goff, J., *La bolsa y la vida*, op. cit., pp. 61-62.

⁴⁰⁹ "El cristianismo, finalmente, comenzó como una doctrina de jornaleros artesanos ambulantes. En sus períodos más expansivos, interna y externamente, fue una religión característicamente bastante urbana y, sobre todo, cívica... La ciudad occidental, singular entre las ciudades del mundo –y la ciudadanía, en un sentido peculiar que sólo se ha dado en Occidente– ha sido el marco característico del cristianismo. Esto se aplica tanto al espíritu piadoso de la antigua comunidad religiosa, como a las órdenes mendicantes de la Alta Edad Media y a las sectas protestantes de la Reforma y al pietismo, y al metodismo." Weber, M., *Sociología de la religión*, op. cit., p. 6.

nuevas formas de piedad en busca de experiencias espirituales más intensas. Algunos hombres y movimientos vieron en la elección de abandonar sus riquezas y hábitos mundanos una conversión sacrificial a una verdadera vida cristiana que no cerrase las vías al paraíso o les liberase de una mala conciencia. Este era el sentido de la conversión interior, la elección de abrazar una nueva vida modificando significativamente los hábitos y costumbres. No sería suficiente con adoptar nuevas formas litúrgicas o cultuales, habría que transformar también las prácticas sexuales, alimenticias, habitacionales, de manutención, etc. La propia existencia de la idea de la conversión interna, como la transformación moral –de las mores– que realiza un cristiano consigo mismo, es indicativa del efecto normalizador que supuso el giro pastoral en el siglo XIII. La conversión al cristianismo no era únicamente la profesión de una nueva religión: era una metamorfosis vital⁴¹⁰.

Cada vez más, la atención recaía sobre la praxis individual como la manera de ganarse la propia salvación. La vigilancia sobre uno mismo, sobre las costumbres propias, asume un papel central, mientras que la expiación del pecado dependía de la confesión al sacerdote y de la aceptación de la penitencia impuesta. Más significativo, y previo a la confesión, era evitar caer en el pecado. Para ello la Iglesia ofrecía el espejo ejemplar de las virtudes cristianas a emular –y el contra ejemplo de los vicios a prevenir– mediante actividades catequéticas, homilias y sermones. Sin embargo, la elección de formas de vida cercanas a la pobreza evangélica y la búsqueda de la castidad y el recogimiento, fueron en ocasiones más allá de la pastoral y cura de almas ofrecida por la Iglesia. A veces estas expresiones se resistieron a aceptar la ortodoxia y la ortopraxis instituidas por la Iglesia romana y, en algunos casos, fueron condenadas por heréticas⁴¹¹.

Un prototipo de la elección personal de buscar una nueva –y más verdadera– vida cristiana, una conversión moral que acaba desbordando los canales canónicos de experiencia y organización pastoral, es lo representa Pedro Valdo (1140?-1205/7). El

⁴¹⁰ “ (...) la conversión religiosa (en este caso, como era habitual en los usos medievales, una conversión a una nueva vida más que a una nueva religión) podía ampliar la base social de la Iglesia legitimando y aumentando el prestigio social a cambio de la aceptación de una autoridad religiosa”. Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 59.

⁴¹¹ Baste con el ejemplo del paso progresivo de la penitencia notoria y colectiva a la penitencia basada en la confesión auricular al propio párroco que el IV Concilio de Letrán obligó a practicar anualmente. Pedro Abelardo, por su parte, incidió en la importancia de la motivación, de la intención personal, como criterio para abordar el problema del pecado del hombre. Abelardo critica la forma en que la confesión auricular juzgaba a través de un criterio objetivo, exterior y universal. Por ello, proponía una mayor atención a la experiencia pecaminosa como forma de juzgar la cualidad del pecado y a la introspección y el arrepentimiento como criterio para aplicar la pena.

hombre que se convertirá en líder del movimiento de los valdenses pasará en sus diversas facciones por la herejía y la integración en la Iglesia. Valdo, un mercader rico de Lyon, sintió la inquietud provocada por la posibilidad de que las mismas actividades mercantiles que le proporcionaban prosperidad material le apartasen de la recta vía de salvación o le exigiesen vivir en pecado constantemente. Esta pesadumbre le animó a dirigirse a un teólogo, a quien solicitó opinión sobre su situación⁴¹². Tras recibir su consejo, decidió abandonar su vida de mercader y sus riquezas para adoptar una nueva vida de pobreza, humildad y predicación itinerante. La renuncia de Valdo a la mundanidad se diferencia del antiguo eremitismo y del monaquismo porque no anhela el retiro completo del mundo ni de la ciudad. Todo lo contrario. El desafío era llevar una vida de pobreza ejemplar al tiempo que se realizaba una actividad proselitista a través de la difusión de la palabra y el modo de vida evangélicos. Este impulso le llevó a ser una de las primeras personas de las que hay constancia de que adquiere una formación autónoma en los textos bíblicos –especialmente neotestamentarios– y que practican una predicación no reglada. En el aspecto que aquí interesa –la renuncia a la vida pecaminosa vinculada a las nuevas actividades mercantiles o urbanas–, el caso de Francisco de Asís (1181/1182-1226) no fue tan diferente del de Valdo. Hijo de un rico mercader que formaba parte de la alta burguesía de Asís y guerrero del bando papal en las batallas contra los partidarios imperiales, decidió adoptar una nueva vida entregada a la complacencia divina tras tener una visión de camino a una contienda en Apulia. Comenzó conviviendo con uno de los grupos más marginales de la época, los leprosos. Pronto donó los recursos materiales familiares para obras piadosas y terminó por vender un caballo y mercancías de su padre para ayudar en la reconstrucción de la capilla de San Damián, tras lo cual fue encadenado por su padre y amonestado por el obispo Guido.

Los relatos sobre la vida de Francisco ofrecen una imagen metafóricamente elocuente de su conversión: se despojó de sus vestidos ante su padre biológico –entregando su dinero para donaciones– encomendándose desnudo a su nuevo y verdadero Padre, Dios. Desde entonces comenzó una vida de pobreza, ataviado en trapos y predicando el evangelio en itinerancia. Alentaba a sus discípulos a renunciar al dinero, a la vida burguesa de las ciudades italianas y a la participación en batallas para,

⁴¹² Sobre la creciente importancia del “intelectual” a partir del siglo XII –teólogos, canonistas, etc.– véase: Verger, J., *Gentes de saber en la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense, 2009; Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2009.

en lugar de ello, dedicarse al cuidado de leprosos y desfavorecidos. En la primera década del siglo XIII sus discípulos aumentaron y le siguieron en la predicación ejemplarizante desde una vida austera. Sin embargo, su predisposición a la obediencia a la Iglesia romana –entre otros factores– evitó que los franciscanos fuesen perseguidos como herejes. En 1209 se dirigió a Roma para solicitar a Inocencio III que aprobase una nueva regla para su orden. Fue una decisión delicada, dado que la curia romana percibía el incremento de movimientos de pobreza evangélica en regiones italianas y del Languedoc como una amenaza. Sin embargo, la aprobación de la orden –frente a la oposición de algunos cardenales– fue una estrategia astuta por parte del pontífice, puesto que –con la institucionalización y la extensión de la orden franciscana– la Iglesia encontraría una herramienta de cristianización para combatir la herejía y el desacato. Entre la aprobación verbal del papa en 1209 y la confirmación legal de la orden en el IV Concilio de Letrán en 1215, la orden franciscana vivió una expansión pasmosa en algunas provincias eclesiásticas de la Cristiandad latina⁴¹³.

La inquietud por la salvación vinculada a la obscenidad de la vida urbana se extendió a diferentes movimientos de pobreza evangélica que compartían anhelos de experiencias virtuosas y expiatorias⁴¹⁴. La implicación en actividades propias del mundo urbano –manufactura, artesanía, comercio– llevó a algunos grupos a explorar vías colectivas de mortificación en asociaciones de penitentes, como por ejemplo los *humillati* en la ciudad Milán. Trabajadores de la industria textil –incipiente en esta época– que condenaban fuertemente la usura dispusieron de formas autónomas de cura de almas mediante el sufrimiento. La elección de estas vías penitenciales violentas implicaba una organización autónoma de la cura de almas, lo que les alejó de la Iglesia romana y llevó a que, finalmente, fueran repudiados por el papa Alejandro III (1159-1181). El pontífice consideró una amenaza para la Iglesia su rechazo del juramento, la solicitud del derecho a practicar sus propias formas de cura de almas o la voluntad de realizar predicaciones propias⁴¹⁵.

Unas décadas antes del surgimiento de estos movimientos basados en la vida austera, tuvieron lugar los primeros juicios colectivos y las quemas de herejes en la

⁴¹³ Será a partir del capítulo de 1219 cuando las disensiones se agudicen dentro de la orden franciscana, por las desvanecidas sobre el seguimiento de las normas de pobreza dictadas por Francisco de Asís.

⁴¹⁴ Si bien la reforma y las cruzadas expresaban una coyuntura de re-actualización del pensamiento escatológico, no todos los movimientos anticlericales o de contestación eclesiástica compartieron visiones dualistas o milenaristas.

⁴¹⁵ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 66.

hoguera, acusados no sólo de elegir formas autónomas de cura de almas –y evangelizantes–, sino también de negar obstinadamente la validez de los sacramentos eclesiásticos⁴¹⁶. La primera quema documentada desde Prisciliano de Ávila en el 383 ocurrió en Orleans⁴¹⁷. Según las fuentes eclesiásticas, este grupo de Orleans había elegido una vida cristiana basada en la gnosis y la iluminación interna y en el rechazo de la validez de los sacramentos canónicos. Impugnaban con ello la vía de salvación canónica y, consecuentemente, también la interpretación de la economía de salvación eclesiástica. El grupo de Orleans negaba que Cristo pudiese haber nacido de la Virgen María, que hubiese sufrido por la redención del hombre y que hubiese resucitado tras su sepultura⁴¹⁸. Esto significaba la negación de la interpretación de la trinidad, tal y como luego se codificaría como dogma en los cánones del IV Concilio de Letrán. De la refutación de que Cristo se hubiese sacrificado por los hombres y hubiese resucitado *contra natura* se derivaba el rechazo de los sacramentos canónicos de la Iglesia. El bautizo no purgaba los pecados, ni tampoco la absolución sacerdotal. La única vía a la salvación de la que disponía el hombre era la vida interior, la conexión espiritual con la divinidad.

No tenemos a nuestra disposición testimonios del pasado que nos permitan reconstruir un relato plural de los hechos, porque las fuentes proporcionan la visión ortodoxa. Lo que se desprende de la narrativa eclesiástica es que el clero ordenado debió verlos como una amenaza, puesto que un monje de Chartres, Pedro, les acusó ante las autoridades eclesiásticas de realizar prácticas *contra natura*: el crimen de la orgía. En un juicio ante obispos y reyes, parece que el grupo de Orleans no quiso retractarse de sus ideas y se mantuvo firme en la defensa de su concepción de la economía de salvación. Sólo dos claudicaron ante los jueces y aceptaron volver al seno de la Iglesia tras una penitencia; los demás fueron quemados en la hoguera ante la impávida mirada de los habitantes de Orleans que, según un testigo, los contemplaban con la convicción de que las llamas les conducirían a una vida mejor porque ellos abrazaban la verdadera fe. Entre este grupo de herejes había clérigos formados –y ordenados– que con sus prédicas habían conseguido adeptos a una reforma eclesiástica que fue considerada herética. Durante las primeras décadas del XII otros grupos similares también sufrieron la hoguera, aunque por lo general no disponían de contra-narrativas de salvación

⁴¹⁶ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p 187.

⁴¹⁷ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 11.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 6.

formuladas por clérigos formados. Es el caso de Monteforte, otro de los primeros testimonios de quemas en hogueras en el siglo XII. No por ello dejan de presentar rasgos muy similares con las quemas de los grupos de Orleans (1022), Arras (1025) o Milán (1028)⁴¹⁹.

También los de Monteforte habrían practicado el iluminismo como forma de conectarse con la divinidad –mediante ayunos y una vida casta– y rechazaban la mediación sacramental del clero por su inmoralidad. Para ellos, uno de los principales motivos de disputa era el sacramento del bautismo, puesto que significaba que la adhesión al cristianismo pasaba por el poder del sacerdote –aunque fuese impuro–. Para estos grupos, la pertenencia a la *Ecclesia* era un estado espiritual, una voluntad de integrarse en una vida nueva. Por otra parte, para los herejes de Monteforte el bautismo planteaba el problema de que los sacerdotes no tenían potestad para limpiar el pecado original. Pero esto afectaba a todos los pecados. Su perdón había de depender de una experiencia personal, interior y directa con la divinidad, no de un acto externo del sacerdote. Más aún, se atrevieron a poner en cuestión la propia autoridad del gobierno pontificio romano y el poder sagrado de objetos materiales sacralizados por la Iglesia, como los monumentos eclesiásticos o la cruz.

Junto a la obstinación en el error, la insistencia en predicar a pesar de la prohibición pontificia fue uno de los motivos que llevaron a que muchos movimientos y hombres fuesen tildados de herejes⁴²⁰. A lo largo del siglo XII, líderes carismáticos como Roberto de Abrissel o Pedro de Bruys y otros grupos fueron tachados de herejes como los de Monteforte u Orleans, porque escogían una vida de pobreza evangélica y se disponían a la predicación ejemplarizante de las enseñanzas de Cristo, fuesen o no intelectuales y fuesen o no sus razones las motivaciones primordiales. El tipo de racionalización que estos grupos imponían a su praxis constituía –de forma más o menos congruente– una interpretación alternativa a la ofrecida por los partidarios de la Iglesia romana del despliegue de la economía escatológica de salvación. En cierto modo, la herejía se define de facto en la propia dinámica de confrontación con la

⁴¹⁹ Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., pp. 22-23.

⁴²⁰ “Uno de los bienes espirituales de los que se desposeyó a los laicos fue la posibilidad de tomar la palabra en público en lo concerniente a las Sagradas Escrituras. La predicación y el sermón serán parte del privilegio del foro del clero. Esta acción prohibida a los laicos será uno de los núcleos de confrontación de los movimientos evangelistas con las autoridades eclesiástica -partidarias del gobierno romano-. La infracción obstinada de esta prohibición conducirá a muchos evangelistas a ser declarados herejes y condenados por ello”. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 79

Iglesia, a partir de la determinación simultánea de la diferencia entre ortodoxia-ortopraxis y la heterodoxia-heteropraxis. En este sentido, la obstinación en el error y la renuncia a aceptar la invitación de la Iglesia a retractarse y regresar a su seno constituyen analíticamente un criterio para identificar lo que se acusa de herético. El hereje es un renegado o un disidente. La identificación de lo herético requiere, ante todo, de un criterio de identificación eclesiástica de la desviación respecto a la ortodoxia y ortopraxis: se trata de un error en la fe, en la creencia y en los hábitos.

En segundo lugar, el desviado se convierte en hereje cuando se aferra a su error tras haber sido advertido de su extravío por las autoridades eclesiásticas y se niega a abandonarlo. El problema de la herejía no emerge únicamente de la desviación de la ortodoxia y la ortopraxis, sino de la renuncia facultativa a ellas, es decir, la obstinación en el error o el rechazo a la retractación. Por ejemplo, muchas prácticas de notable índole pagana que prevalecían en estos momentos en la Cristiandad no fuesen consideradas heréticas ni condenadas criminalmente. No obstante, estas prácticas también estuvieron sujetas a adoctrinamiento –normalización– por parte de las nuevas órdenes mendicantes, mediante la catequesis parroquial y la predicación ejemplarizante. Con ello no sólo se producía la conversión interior a una Cristiandad antes rechazada por desconocimiento, sino que se evitaba que el extravío se convirtiese en depravación herética por efecto del contagio diabólico. Metafóricamente, la herética pravedad no era una oveja descarriada, sino una zorra insidiosa y depravada.

El rasgo característico de la herética pravedad en las fuentes eclesiásticas es su efecto contagioso y corruptor. Ya la patrística se había servido de metáforas de la enfermedad para calificar la herejía. San Agustín denominaba a los donatistas como *contagion herétique*, mientras que Beda el Venerable se refirió a la herejía arriana como vesania⁴²¹. A partir de la reforma gregoriana, en los textos de polémica y heresiología volvió a cobrar peso este énfasis en el carácter contagioso de la actividad herética, reactualizando las metáforas de la tradición cristiana. La iniquidad herética infecta y corrompe. Asociada con la lepra –otra categoría de marginalidad pleno-medieval–, la herejía es concebida como una pestilencia que se trasmite por contacto⁴²². Lo novedoso del siglo XII es que esta representación de la herejía se combina con las nociones del

⁴²¹ Véase Fossier, A., “La contagion des péchés (XIe –XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir”, en *Trâces. Revue de Sciences humaines*, 21, 2, 2011, pp. 23-39.

⁴²² La idea del contagio por contacto vinculaba a la lepra con la herejía. A diferencia de la peste, que hasta el siglo XIII se pensaba que era transmitida por el aire. Solo a mediados del siglo XIII, con la recepción de los tratados árabes, se comienza a considerar su transmisión por contacto físico. *Ibid.*, p. 23.

antiguo derecho romano que estaba recuperando la canonística, como la idea de crimen de lesa majestad⁴²³. La herética pravedad, que podría expandirse por la Cristiandad mediante la transmisión infecciosa, se constituye de forma paralela a cualificaciones y nuevas categorías de Derecho. La yuxtaposición de imágenes biológicas, ficciones jurídicas y abstracciones teológicas implicaba de facto que los castigos jurídicos y las correcciones pastorales para identificar y combatir la herejía se creaban en concordancia con la idea de la herejía como un mal contagioso y un obstáculo para la salvación colectiva. De suerte que la idea de erradicar la herética pravedad con medios represivos como la quema en hogueras o la cruzada iban a ser justificadas por la necesidad de amputar un miembro corrupto ante la existencia de un mal pestilente y satánico. La cabeza pontificia hubo de ponerse al frente, vigilante, en la tarea de identificar y librarse de la corrupción infecciosa.

A la condena de movimientos anticlericales y evangelistas como heréticos por su obstinación en desviarse de la ortodoxia/ortopraxis y por su carácter contagioso, se añadía la imagen de su posible existencia disimulada. Desde el principio del cristianismo, la herejía se había vinculado metafóricamente al trabajo del diablo y se le había atribuido un carácter sectario y secreto, achacando a los herejes la práctica de actividades clandestinas orgiásticas, sodomitas, infanticidas o abortivas⁴²⁴. Su capacidad de existir sin ser detectada por la mirada de la Iglesia, hacía de la herejía un peligro a descubrir. La herética pravedad podría existir sin ser percibida por los apoderados pontificios. No era notoria por sí misma, pues su carácter oculto se constituía en relación al campo de visión de la Iglesia romana. Por una parte, porque se trataba en última instancia de un error de conciencia que podría ocultarse en lo recóndito del alma, esto es, una creencia contraria a la canónica. Por otra, porque incluso si los cuerpos expresaban la herejía en una ortopraxis alternativa –en sus costumbres, en su conducta y organización eclesial–, se podía hacer clandestinamente, en el secreto custodiado por la aquiescencia comunitaria. Es en esta dinámica dialéctica entre la extensión de la mirada eclesiástica y la capacidad esquivada de la herejía, donde se desarrollarán novedosas técnicas pastorales, procedimientos jurídicos y, en definitiva, dispositivos gubernativos y judiciales destinados a erradicarla.

⁴²³ En el Decreto de Graciano la herejía es descrita como un principio contaminador que infecta los sacramentos hasta hacerlos inválidos cuando el hereje es el propio sacerdote.

⁴²⁴ Lambert, M., *Medieval Heresy: Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford and Malden, Blackwell, 2002, p. 3.

El carácter oculto de la herejía era el reverso de la capacidad y los límites del acceso eclesiástico a los secretos del alma y de la vigilancia comunitaria. Lo subrepticio de la herejía derivaba de los límites que el cristianismo había establecido para el juicio del alma. La teología trinitaria de salvación aceptaba la imposibilidad de penetrar totalmente en la conciencia debido al anclaje terreno de la Iglesia. Pero su condición secreta se originaba también en las carencias materiales, institucionales y sociales de la Iglesia para conocer, vigilar y obligar a las comunidades. El clero no estaba en condiciones de normalizar, disciplinar y reprimir, porque no existían los medios institucionales para su ejercicio, por las resistencias comunitarias o incluso porque el clero podía ser parte de la resistencia. El hecho de que, a partir del siglo XII, el gobierno pastoral romano desplegase formalmente una administración pastoral reticular y juridizada, y que ello fuese una primicia histórica en las formas políticas de Occidente, no implica que estuvieran a su alcance dispositivos eficaces de dominación absolutista. Baste con mencionar la precariedad de la formación y lo extendido de la indisciplina clerical durante el siglo XIII, tal y como atestigua la norma canónica al repetir reiteradamente medidas para establecer una cierta disciplina y formación clerical. Precisamente en la dinámica de confrontación entre la vigilancia eclesiástica y la resistencia herética, evolucionaron los límites materiales y discursivos de la Iglesia para gobernar y castigar lo oculto. La evolución de la política anti-herética del papado – pastoral y jurídica– supuso la creación de formas de identificar la desviación y de instrumentos punitivos y correctivos. La herejía se perseguía una vez identificada su obstinación, la desobediencia a la Iglesia y el desacato a la ortodoxia y la ortopraxis, pero antes había que hallarla y desvelarla. La sospecha de su existencia estaba ya servida. Aquí comenzaba entonces la tarea proactiva de la Iglesia hacia cualquier desviación herética⁴²⁵.

⁴²⁵ La decisión de identificar al diablo oculto en el interior de la propia Iglesia y aniquilarlo se justificaba por el peligro que representaba su cualidad de patógeno. Fue una praxis anclada en un trans fondo escatológico, porque se justificaba por su efecto purificador y preparador de la acción de Dios en el mundo. Era necesario erradicar la herejía para limpiar la Cristiandad de obstáculos de cara a la salvación colectiva. Aquí es donde la escatología de corte espiritualizado coexistía también con una forma de escatología eclesiástica vinculada a ciclos históricos de renovación colectiva, como la cruzada albigense.

4.4. La extensión del radio de incriminación: inquisición y denuncia canónica.

Con el propósito de identificar y corregir la desviación de la ortodoxia/ortopraxis canónica se configuraron dispositivos, como la inquisición y la denuncia canónica, que ampliaban notablemente la capacidad eclesiástica para conocer, cauterizar y sancionar. La combinación de los dispositivos de índole pastoral-penitencial y represivos-judiciales amplió el alcance del juicio de la Iglesia, que en su origen estaba circunscrito a lo confesado y lo notorio⁴²⁶. Gracias a esta evolución será posible desvelar pecados ocultos para ser juzgados, como crímenes en los tribunales eclesiásticos o el foro externo. No obstante, esta ampliación de la capacidad incriminatoria de la Iglesia romana no condujo a la afirmación de que lo oculto podría ser juzgado, subvirtiendo la exclusividad de la omnisciencia e omnipotencia divina – *Ecclesia de occultis non iudicat*–. Por el contrario, la prolongación del juicio eclesiástico se produjo mediante la emergencia de nuevos discursos en torno a las nociones de lo notorio –*manifestum*– y lo oculto –*ocultum*– en los planos de la teología, el derecho canónico y el ejercicio de la justicia eclesiástica. Tales nociones se desarrollaron en relación con las formas prácticas en las que el pecado se manifestaba y con la capacidad efectiva del derecho y la pastoral eclesiástica para normalizar y reprimir conductas. En paralelo, y en conexión con las nuevas percepciones de lo oculto y lo notorio, se instituyeron técnicas pastorales que alentaban a la confesión y la delación del pecado, así como procedimientos judiciales de denuncia e investigación. Mientras la racionalización de las formas de acceso cognoscitivo al pecado ofrecía modos efectivos para su conocimiento en ambos foros, el desarrollo de procedimientos judiciales para examinar las desviaciones de la norma se produjo paralelamente a la resignificación de las nociones sobre el acceso a la verdad. En este apartado se analizará el sentido y los efectos de este proceso, cuyo corolario fue la extensión del radio de incriminación.

El principal hallazgo fue la intelección de una zona intermedia entre lo oculto y lo notorio, que surgió a partir la creación de métodos y técnicas que permitían que lo

⁴²⁶ “(...) si trovano combinate le usanze pastorali del regime penitenziale con le pratiche più strettamente giudiziarie del potere episcopale, come si conviene a una sana *administratio* e al buon *regimen* di un prelado.” Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 83.

secreto pudiera ser desvelado gracias a pequeños indicios o evidencias de su posible existencia. En la práctica de la justicia, esta invención intelectual de una zona de lo semi-oculto supuso una serie de complejos trasposos y solapamientos entre ambos foros de juicio, el penitencial y el jurídico, así como entre la norma moral y la ley jurídica, ente el pecado y el delito. Concretamente, en la persecución de la herejía se crearon formas por las que algunos pecados graves, hasta entonces restringidos al juicio sacramental de la confesión, pudieron ser juzgados como crímenes en los tribunales eclesiásticos. Y, viceversa: el juicio del delito notorio de la simonía clerical fue trasladado al ámbito penitencial para no alentar el escándalo y la mala fama del clero, que dañarían el alegato del oficio sacerdotal⁴²⁷.

La aparente arbitrariedad e imposibilidad de los solapamientos entre los foros se disipa si se atiende a la dinámica entre el dominio del gobierno pastoral juridizado y las resistencias que generaba el sometimiento al mismo. El desarrollo de la inquisición, la confesión y la denuncia canónica se instituyeron como respuesta a las resistencias que oponían los pecadores y criminales a la normalización y el juicio de la Iglesia. Es la lógica de la dominación gubernativa y jurisdiccional de la Iglesia la que permite rastrear el sentido de los trasvases y los cruzamientos entre los foros, una lógica que no era ajena a los discursos de la época, que se expresaban en el vocabulario de la economía escatológica de salvación cristiana. Si Tomás de Aquino o Buenaventura consideraban que la Iglesia debía estar en condiciones de conocer pecados secretos fuera de la esfera de la confesión –guardados bajo el secreto de sigilo– es porque consideraban que eran una amenaza para la Iglesia como cuerpo y para el papado como cabeza. Una vez equiparada la pertenencia a la Cristiandad con el ingreso en la Iglesia romana como única vía verdadera y legal hacia la salvación, los pecados graves de desacato al gobierno pastoral pasaron a ser percibidos como un peligro para el cuerpo eclesiástico en su totalidad. Juzgar el pecado herético en el foro externo fue percibido como una defensa justificada de la propia institución eclesiástica, cuya subsistencia se consideraba imprescindible en el plan de salvación divino.

La absolutización del gobierno pontificio mediante la imposición de una ortopraxis y ortodoxia oficial suponía la expropiación de bienes espirituales particulares y diversos. La subsistencia de tales praxis se consideraba una desviación de la economía de salvación romana, extravíos de la fe y la moral. En tanto que la Iglesia reclamaba el

⁴²⁷ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 75.

monopolio sobre la ortopraxis y la ortodoxia, la desviación suponía un desacato a la cabeza del cuerpo eclesiástico, garante de la salvación. La divinización del oficio pastoral hacía del pecado herético, de la desobediencia obstinada a Roma, un crimen contra una autoridad de índole divina. El desacato sería entonces considerado, además de un obstáculo para la salvación, un agravio a Dios. La constitución del gobierno pastoral juridizado en relación con las resistencias que suscitaba construyó la lógica que animaba el desarrollo de nuevos modos de operar y representar la relación entre los foros y las formas de proceder en los juicios. En definitiva, la constitución del gobierno pastoral a imagen de la soberanía perfecta de Dios, omnisciente y omnipotente, y de la Iglesia como emulación de la ciudad divina, condujo a la propia Iglesia a arrogarse la función de guardián de la verdadera fe.

No es casualidad que fuese durante el pontificado de Inocencio III cuando se impulsase con más brío el desarrollo de técnicas que capacitaban al clero para juzgar el pecado oculto mediante métodos de conocimiento *ex evidentia* y *ex fama*⁴²⁸. Conocer mejor era corregir mejor. Si sobre esta idea se fundamentaba la proliferación de servicios sacramentales penitenciales, tales como la confesión auricular en las parroquias, también lo hacía el desarrollo de métodos de acceso al conocimiento de las faltas y pecados, que en principio eran incógnitos o estaban bajo sigilo de confesión. La delimitación de nuevos espacios –intelectivos y prácticos– de lo notorio, lo oculto y lo semi-oculto tuvo como efecto que se ampliara el ámbito de lo que era susceptible de juzgarse. También posibilitó la introducción del secreto en los procedimientos judiciales de los crímenes. En efecto, si el pecado magno de la simonía acabó por ser castigado penitencialmente a pesar de ser una trasgresión disciplinaria eclesiástica, el pecado de herejía hubo de ser juzgado y castigado como un crimen a pesar de ser un error de conciencia referido a la fe.

⁴²⁸ Así lo declara la bula *Ad Abolendam*. Aquellos de quienes se tuviera sospecha notoria habían de ser sometidos al juicio del obispo. La bula permitía que, según el tipo de sospecha y la cualidad de la persona, el hereje pudiera resarcir su error. Sin embargo, si la sospecha notoria recaía sobre un reincidente, entonces habría que enviarlo al brazo secular para que fuese castigado –probablemente con la hoguera– sin posibilidad de apelación. “*Qui vero inventi sola ecclesiae suspicione notabiles, nisi ad arbitrium episcopi iuxta considerationem suspicionis qualitatemque personae propriam innocentiam congrua purgatione monstraverint, simili sententiae subiacebunt. Illos quosque, qui post abiurationem errores, vel, postquam se, ut diximus, proprii antistitis examinatione purgaverint, deprehensi fuerint in abiuratum haeresim recidis, saeculari iudicio sine ulla penitus audientia decernimus relinquendos, bonis dammatorum clericum ecclesiis, quibus dervieban, secundum sanctiones legitimas applicandis*”. *Ad abolendam*. El subrayado es mío.

Idealmente, los pecados que infringían la disciplina clerical debían juzgarse en el foro externo, y los tribunales episcopales eran los encargados de dirimir asuntos criminales como la simonía o el concubinato. Durante la reforma gregoriana prosperaron los juicios a clérigos acusados de simonía y conductas sexuales *contra natura*. Hasta entonces, los procedimientos vigentes en la Iglesia para juzgar los crímenes clericales, en el caso de ser notorios o manifiestos, eran el proceso de sumario o los juicios de Dios. En el último caso, las pruebas contra el acusado se obtenían a través de la ordalía o el juramento. Para los crímenes, el derecho canónico ofrecía los procesos de *acusativo* y *denunciatio* –acusación y denuncia-. La emergencia del proceso por inquisición o investigación tuvo su génesis en las restricciones que estos procedimientos y formas de juicio suponían para la Iglesia a la hora de perseguir y juzgar los pecados graves.

En el caso de *acusatio*, la Iglesia únicamente juzgaba previa acusación de una de las partes, por lo que el dictamen sobre la culpabilidad del acusado dependía de que se confrontaran los testimonios aportados por cada una de las partes. Como garantía para que el acusado no fuese injustamente condenado e indebidamente acusado, el acusador corría el riesgo de pagar los gastos del litigio y asumir la pena correspondiente a la acusación en el caso de que no proveyese pruebas convincentes para la imputación⁴²⁹. Respecto a la *denunciatio*, la Iglesia no dispuso hasta el siglo XII de un protocolo judicial estandarizado, sino que más bien se trataba de amonestar a un pecador reiterado para inducirlo a que modificase su comportamiento, admonición basada en un pasaje del evangelio de san Mateo. La denuncia había de realizarse primeramente en el ámbito penitencial con el propósito de que, tras una reprimenda moralizante en privado, el pecador rectificase –así se evitaba proceder a denunciarlo ante los tribunales eclesiásticos-. No obstante, el campo de visibilidad del gobierno eclesiástico era todavía acotado y no alcanzaba a percibir todos los pecados graves cometidos para proceder a su denuncia.

La acusación hacía a que la Iglesia dependiera del acusador y de su testimonio para poder perseguir el crimen de simonía o las conductas sexuales indisciplinadas del clero que la reforma trataba de erradicar. Debido a que dichos pecados podían ser secretos, el proceso por acusación resultaba insuficiente para perseguir la indisciplina clerical. Ante esta traba, durante la reforma gregoriana se siguió recurriendo a los

⁴²⁹ Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure”, op. cit., p. 103.

juicios de Dios para obtener pruebas contra el acusado mediante ordalías y juramentos. Por ejemplo, en el Concilio de Reims de 1148 e igualmente en los sínodos de Roma –o en los Concilios de Letrán I, II y III–, los partidarios de la reforma aplicaron el juicio de Dios en la forma de ordalía y en la forma de compurgación o juramento para probar la culpabilidad de los obispos que no estaban dispuestos a confesar ante una acusación de haber violado la disciplina canónica⁴³⁰. Sin embargo, estas ordalías resultaron contraproducentes para disciplinar canónicamente al clero debido a que el fallo sobre el acusado dependía del criterio de las comunidades o de la jerarquía local. Durante los siglos XI y XII las ordalías se emplearon en muchos casos como pruebas acusatorias contra el centralismo del partido reformista y a favor de la política local⁴³¹. A esto hay que añadir que las pruebas de las ordalías no servían cuando no existía una acusación previa –no había testigos, por ejemplo– de crímenes usualmente reservados, como la fornicación clerical.

El partido reformista se había apoyado en el conocimiento –de fácil acceso para las comunidades– sobre el clero parroquial, alentando a los parroquianos a que denunciaran. Prosperaron entonces las quejas e inculpaciones contra miembros del clero por numerosas conductas que se consideraban ilegítimas para un ordenado. Pero si el recurso a que se señalaran popularmente los delitos clericales podía ser eficaz porque la comunidad solía advertirlos fácilmente, no dejaba de ocasionar problemas a la Iglesia porque no era fácil controlar la veracidad de la acusación, las pruebas y la sentencia. En el caso de los juicios de Dios, era difícil discernir si eran ciertas o falsas las acusaciones y denuncias al clero. Los motivos de acusación eran múltiples y no siempre fáciles de probar: ser hijos de prostitutas o hijos bastardos, leprosos⁴³², siervos, simoníacos, truhanes o villanos, herejes, blasfemos, sacrílegos o disponer de concubinas⁴³³. Más aún, el fallo de las ordalías sobre la culpabilidad del acusado por tales crímenes no

⁴³⁰ Ibid., pp. 103-104.

⁴³¹ “But a key at least as important as the scholars’ doubts lies back in the pontificate of Alexander II. In 1067-8, four years after Alexander’s prohibition on the use of ordeals, a tumult arose at Florence. The bishop, Peter Mezzabarba, was accused of simony. His accusers, led by Vallombrosan monks, took the case before a Lenten synod and offered to prove the charge by walking through fire. Alexander, consistent with his decision in 1063, prohibited the use of the ordeal and refused to proceed against the bishop. Undeterred, the monks conducted a theatrical ordeal by fire, in which one of the accusers walked unscathed along a narrow path between two roaring blazes. Peter Mezzabarba was forced to withdraw, and his deposition followed at the Lenten synod of 1068. A similar taled unfolded at Milan in 1103. And despite repeated papal prohibitions, local churches continued to employ ordeal procedures right up to the eve of the Fourth Lateran Council. By 1215, Innocent III had learned that the *iudicium Dei* was an intractable device that could not be controlled from Rome”. Ibid., p. 106.

⁴³² Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, op. cit., p. 80.

⁴³³ Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., pp. 91-92.

siempre satisfacía a la jerarquía eclesiástica. El paulatino desapego por parte de los laicos a la reforma eclesiástica obligó a la Iglesia a dejar de considerar a las comunidades parroquiales como fuente o criterio de justicia⁴³⁴. La dificultad de Roma para controlar los veredictos locales en los juicios de Dios influyó en la determinación de acabar con las ordalías y con los juramentos en la justicia eclesiástica. Fue el canon dieciocho *Sententiam Sanguini* del IV Concilio de Letrán el que prohibió definitivamente la participación del clero en los procedimientos judiciales en los que se derramase sangre, intervinieran bendiciones o se empleasen como pruebas las ordalías de fuego y agua⁴³⁵.

Al mismo tiempo que se prohibía el juicio por ordalías se desarrollaron procedimientos judiciales más eficaces a la hora de identificar la desviación de la ortopraxis y la ortodoxia: la investigación por pesquisas o inquisición y la denuncia canónica⁴³⁶. Aunque su desarrollo definitivo tuvo lugar en el contexto de la lucha contra la herejía de principios del siglo XIII, ya a mediados del siglo XII se justificó su empleo en la persecución de los excesos clericales como la simonía o ciertas conductas sexuales⁴³⁷. En primer lugar, se recurrió al tradicional juicio de crímenes notorios mediante la apertura de un proceso de sumario, sin la necesidad de comenzar un juicio con testimonios y pruebas⁴³⁸. La Iglesia podía imponer un castigo a un culpable porque se tomaba como evidencia del crimen el hecho de fuese *voz populi* o *crimina notoria*, tal y como fueron calificados en las Decretales. Cuando un crimen era calificado como *notorium* o *manifestum* no era imprescindible una acusación previa para que un juez aplicase un castigo al criminal. Este tipo de proceso favoreció el aumento del número de sentencias relativas a la desviación de la norma eclesiástica gracias a que se amplió la definición de lo que se consideraba notorio o manifiesto. El límite de la incriminación lo establecía la condición de secreto oculto del pecado grave, tal y como ocurría con la conducta sexual del clero.

⁴³⁴ Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure”, op. cit., p. 108.

⁴³⁵ En el canon 18 del IV concilio de Letrán -*Sententiam Sanguini*-, se abolieron las ordalías jurídicas en la Cristiandad latina. -García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c. 18.

⁴³⁶ La denuncia canónica se engendra a partir de la fórmula de la *denunciatio evangelica* de la esfera sacramental modelada sobre el principio de la corrección fraterna. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l’obbedienza*, op. cit., p. 79.

⁴³⁷ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l’obbedienza*, op. cit., p. 69.

⁴³⁸ Según San Ambrosio, Nicolás I o Esteban V, en casos de pecado criminal manifiesto, el juez podría imponer un castigo sin tener que pasar por los rigores del *ordo iudiciarius*. Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure”, op. cit., p. 103.

Ante este obstáculo, se creó un nuevo proceso judicial que se llevaba a cabo mediante una investigación iniciada por la propia Iglesia a partir de la sospecha de un pecado criminal grave. La sospecha emerge de la idea de que el rumor o la fama son señales de evidencia. Aquí no es el crimen lo manifiesto por sí mismo, sino los indicios de que éste se hubiera cometido. La *fama* expresaba una facultad sobre la evidencia de un pecado. La idea de que era posible descubrir un suceso pecaminoso secreto a través de ciertos indicios que advertían de su existencia llevó a que se modificara el *modus operandi* de la pesquisa de evidencias. Esta intervención activa para el desvelamiento de un crimen oculto –a partir del rumor de que hubiese sido cometido– se justificaba por el potencial daño que éste podría causar al cuerpo eclesiástico⁴³⁹. En el decreto octavo del IV Concilio Lateranense, *Qualiter et quomodo*, Inocencio III consideraba la *fama* como una forma de denuncia⁴⁴⁰. Esta se consideraba razón suficiente para comenzar una investigación con objeto de buscar los testimonios de personas honestas.⁴⁴¹ Ante la sospecha de la existencia de una iniquidad como la simonía, la Iglesia debía actuar ágilmente para corregirla. No sólo se consideraba que una desobediencia clerical grave era una amenaza para la salvación, también el propio gobierno pastoral estaba siendo perjudicado en su cometido, pues la indisciplina clerical incitaba a que los laicos impugnaran la administración sacramental por parte del clero impuro. Los propios rumores y la mala fama clerical menoscababan el carisma sagrado del sacerdocio, que reclamaba la exclusividad del oficio de cura de almas.

La importancia de la normalización mediante modelos se puso de manifiesto en que la notoriedad de la indisciplina clerical preocupaba a la Iglesia por su efecto contagioso. Que un pecado clerical se hiciera público suponía una amenaza porque ofrecía un contra-ejemplo de una conducta susceptible de ser emulada por otros. La categoría medieval de escándalo expresa esta preocupación por el contagio o por la imitación de las malas conductas. Escandalizar no significaba provocar un estado de indignación, sino crear la ocasión de que otro cometiese un pecado similar seducido maliciosamente por la imaginación⁴⁴². No sólo la herejía era contagiosa, también lo era

⁴³⁹ Curiosamente, el testimonio basado en el rumor público –*fama*– quedaba invalidado para los litigios matrimoniales en el canon 52 del IV Concilio Lateranense. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c. 52.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, c.8.

⁴⁴¹ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 87.

⁴⁴² “En revanche, à la fin du XIIe siècle, le crime, le péché, ainsi que leur expansion, sont redéfinis à partir de l'ancienne notion biblique de « *scandalum* ». « Scandaliser », pour les canonistes et les théologiens des XIIe-XIIIe siècles, ce n'est pas « indigner » par la commission d'une faute jugée choquante, mais donner à autrui l'occasion de pécher à son tour”. Fossier, A., “La contagion des péchés”, op. cit., p. 30.

la infame conducta clerical. Pero el contagio provenía de que la publicidad de los pecados del clero ofrecía modelos de conducta pecaminosa a otras almas proclives a la trasgresión. La publicidad de las prácticas de simonía, fornicación clerical o nicolaísmo –entre otros pecados criminales del clero– aparecen en la literatura doctrinal como tentadores modelos de conducta⁴⁴³. A esa capacidad embaucadora y contagiosa del mal comportamiento aludía la idea del escándalo en los tratados eclesiásticos, en la literatura pastoral para confesores, en el derecho canónico o en las cartas pontificias durante los siglos XII y XIII.

El peligro de escándalo que suponía juzgar, por ser notorios, los crímenes clericales en el foro externo fue la justificación que esgrimieron los canonistas para castigarlo penitencialmente –en secreto–. La corrección sacramental de los *enormia* evitaba crear escándalo y la mala fama del orden clerical, al tiempo que inauguraba la idea de un espacio jurídico proto-administrativo. En este caso, el secreto había de situarse en el procedimiento para juzgar el pecado clerical una vez desvelado o sacado de su sigilo⁴⁴⁴. Queda patente en la evolución de este fenómeno judicial que es la defensa del gobierno pastoral pontificio frente a sus resistencias, en su forma autoritaria y centralizada, la que condiciona el criterio del trasvase del juicio entre ambos foros. No lo es tanto la naturaleza del pecado respecto a su condición de oculto o notorio, sino la gravedad de éste en relación a su efecto sobre la Iglesia, en su condición polisémica como cabeza del gobierno pastoral, cuerpo comunitario y corporación clerical. Mientras que, en un principio la reforma había alentado las acusaciones sobre el clero indisciplinado, durante el siglo XII los canonistas desarrollarán formas para que la mala fama y el escándalo del clero no auspiciase el anticlericalismo ni la indisciplina clerical.

El proceso judicial de la inquisición y la introducción de la confesión como prueba se desarrollarán sobre todo en la persecución de la herejía desde finales del siglo XII, a pesar de que se recurrió a la inquisición también para perseguir la simonía⁴⁴⁵. La

⁴⁴³ Ibid., p. 29.

⁴⁴⁴ La idea de que la denuncia canónica se desarrolló desde el principio de la corrección fraterna –*dununciatio evangelica*–, pero luego como procedimiento judicial con la herejía donde lo oculto puede ser juzgado en el foro externo.

⁴⁴⁵ “During the second half of the twelfth century the right of a bishop to investigate wrong-doing was gradually established in ecclesiastical courts. Innocent III established the legitimacy of this new procedure, the –inquisition (*inquisitio*) in several decretal letters and gave it a permanent place in the *ordo iudiciarius* with the canon *Qualiter et quando* at the Fourth Lateran Council (c.8). since the pontificate of Pope Alexander III (1159-1181). By the end of the pontificate of Innocent III (1216) the obligation and the duty of bishops to prosecute clerical crimes had become firmly established as an important part of ecclesiastical procedure”. Pennington, K., “Torture and fear. Pennington, K., Torture and Fear: Enemies of Justice”, en *Rivista internazionale di diritto comune*, 19, 2008, pp. 203-242, aquí pp. 212-213.

investigación judicial permitía a la Iglesia tomar la iniciativa para perseguir el pecado y el crimen herético. Un oficial eclesiástico podía iniciar la búsqueda de pruebas por indagación por considerando la fama como indicio de un crimen, sin la necesidad de que un acusador privado iniciase un recurso. Durante el pontificado de Inocencio III este procedimiento se legalizó y se expandió. La inquisición fue promulgada en 1206 y quedó definitivamente instituida como procedimiento en el canon *Qualiter et Quando* del IV Concilio de Letrán. A pesar de que se trataba de un procedimiento original para el gobierno pastoral, Inocencio III buscó antecedentes –y justificó su instauración– en la parábola del administrador astuto del Evangelio de San Lucas (16:1-13) y en el anuncio de Dios en el Génesis de que bajaría a la tierra para investigar el clamor levantado sobre Sodoma y Gomorra. Aún con ello, el proceso judicial por investigación –la *inquisitio*– no tenía antecedentes claros en la Cristiandad latina⁴⁴⁶. Su emergencia está vinculada a la construcción de la simonía y de la herejía como crímenes.

La especificidad del pecado de herejía residía en que era un pecado grave que podía esconderse en los secretos del alma o en la práctica clandestina bajo el amparo de la aquiescencia comunitaria. En este sentido, el juicio por herejía concernía a ambos foros. Al ser considerada una creencia contraria a la ortodoxia, debía juzgarse en los *occulta cordis* del foro interno, mientras que una vez establecida como un atentado contra la omnipotencia divina y contra la majestad eterna de la Iglesia habría de ser juzgada como crimen en el foro externo de la Iglesia⁴⁴⁷. En realidad, algunos movimientos heréticos como el catarismo y el valdismo podían concebirse como contra-economías escatológicas de salvación porque ofrecían una racionalización práctica de la organización de cura de almas y de modelos de conducta alternativos como caminos de edificación. La alternativa al camino de salvación eclesiástico significaba una elección que impugnaba el dogma de fe instituido por Roma. Es por esto que la gravedad del desacato herético residía en que su error de fe fuese sostenido de manera pertinaz y contrariamente a la Iglesia romana. Con el convencimiento, además, de profesar el verdadero cristianismo por su cercanía a las enseñanzas evangélicas. El rechazo de la vía salvífica romana constituía un crimen contra la Iglesia que, una vez que su cabeza gubernativa se concebía como vicario de Cristo, constituía al mismo tiempo un crimen

⁴⁴⁶ Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure”, op. cit., p. 108.

⁴⁴⁷ “Come l’eresia, in effetti, anche il crimine pubblico ricade sotto il foro interno, non solo perché è chiaramente un peccato, ma perché comporta sempre, in se stesso, un rifiuto di obbedienza, una contestazione interiore dell’istituzione. Forse, addirittura, consiste principalmente in questo rifiuto ostinato”. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l’obbedienza*, op. cit., p. 137.

contra una potestad de índole divina. Las fuentes eclesiásticas vinculaban la herejía con el Diablo por la gravedad del pecado y por su carácter secreto, así como por su cualidad de seducción contagiosa. Los herejes podían actuar sigilosa e imperceptiblemente, corrompiendo el cuerpo eclesiástico y descarriando el rebaño de la verdadera vía a la salvación. Por su índole amenazante para la Cristiandad, el derecho canónico definía la herética parvedad como *occultatio diabolica*. Finalmente, en la bula *Vergentis in senium*, Inocencio III calificaría la herejía como crimen de lesa majestad, sirviéndose de las categorías del derecho romano imperial⁴⁴⁸.

Para poder juzgar este crimen oculto de la herejía se crearon ficciones jurídicas y categorías teológicas que promovían procedimientos judiciales para poder desvelar los pecados. Así se podía seguir sosteniendo el principio de que lo oculto no podía ser juzgado por la Iglesia. Lo que posibilitaba la categoría intelectual de lo semi-oculto, junto con el testimonio confeso y la indagación por indicios, fue el desvelamiento del pecado oculto y la publicación del secreto, técnicas que posibilitaban el juicio del pecado de herejía como crimen en el foro externo⁴⁴⁹. El juicio sobre el alma había sido un ámbito originariamente reservado al conocimiento y a la sentencia divina. Idealmente, ningún poder temporal podría conocer un pecado que no hubiese sido confesado. Incluso en caso de ser confesado al cura de almas, éste no podría ser juzgado judicialmente, sino tan sólo de manera correctiva en el foro interno. Mientras esta restricción abstracta se seguía manteniendo, en la práctica se amplió la posibilidad de juzgar criminalmente los pecados mediante una racionalización categorial en los ámbitos de la teología y la canonística que afectaron a la práctica de la justicia eclesiástica⁴⁵⁰. La reflexión sobre la naturaleza de lo oculto dio lugar a la multiplicación de nociones vinculadas al campo de lo secreto en relación a las formas en las que era

⁴⁴⁸ “Au xii^e siècle, la mise à mort est carrément recommandée par les canonistes, en cas de crimes contre-nature commis par des laïcs. C’est toutefois l’acception hérésiologique du terme *contagio* qui s’avère déterminante dans la mise en place de nouvelles pratiques de gouvernement, notamment judiciaires. En 1199, la décrétale *Vergentis in senium*, marquée par le champ sémantique de la corruption, de la pollution et de l’infection, pose l’équivalence entre le crime de lèse-majesté et l’hérésie, et permet de combattre celle-ci à nouveaux frais, par l’utilisation du droit impérial romain. Quelques années plus tard, la procédure inquisitoire se voit réinventée, pour notamment traquer judiciairement les hérétiques, et la notion de *contagio* occupe une place importante dans les lettres d’Innocent III (1198-1215) vouées à sanctionner les hérétiques”. Fossier, A., “La contagion des péchés”, op. cit., p. 32.

⁴⁴⁹ Según el historiador del derecho Stefan Kuttner, la norma se respetaba ordinariamente más allá de los juicios contra pecados criminales, especialmente aquellos considerados una amenaza pública. De hecho, se ha considerado también que el principio por el que la Iglesia no gobernaba lo oculto dio lugar a la emergencia de métodos para defender al acusado, tales como el rechazo de un proceso argumentando las ambivalencias y contradicciones del procedimiento o en las pruebas. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l’obbedienza*, op. cit., p. 71.

⁴⁵⁰ Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, op. cit., pp. 162-164.

posible desvelarlo. Por una parte, la idea de lo *Omino occultum* fabricaría una zona del secreto absoluto e inasible de Dios, al que los hombres no tienen acceso. Frente a esta categoría emergía, por otra parte, la idea que existe un *occultum* humano, un espacio de conocimiento en principio no notorio, pero a cuya verdad se podría acceder mediante la racionalización de los métodos de obtención de las evidencias a través de una economía jurídica de la prueba –muy diferente a la ordalía–.

Así, la canonística afirmaba que era posible conocer lo oculto mediante los indicios de la *evidentia* o *ex fama*, tal y como declaraba la decretal *Licet Heli* (1199), emitida por Inocencio III contra la simonía⁴⁵¹. Quedaba entonces justificada la actuación activa para desvelar lo oculto cuando la Iglesia considerase que existía un crimen que suponía una amenaza pública. Y ello era posible porque la categoría escolástica de lo semi-oculto construía una zona cognoscible mediante investigación. Lo semi-oculto anuncia un movimiento del saber, un tránsito que lleva a cabo la razón humana por la que lo oculto humano puede pasar ser *notorium*. Como todavía no es manifiesto el pecado, se creó la ficción jurídica de un *notorium iuris*, que categorizaba el potencial desvelamiento de un pecado cuando existiesen indicios que pudieran servir como pruebas judiciales –que reconstruyesen la verdad del hecho criminal–. Entonces el pecado grave y oculto sería un crimen *notorium per presunzione*, lo que procesualmente equivale a la categoría de *notorium iuris*. Paradójicamente, una de las pruebas de verdad en una investigación procesual será la confesión del crimen por el inculpado o un testimonio del crimen de un tercero –delatar en la confesión sacramental–. Mientras que, como se ha explicado anteriormente, lo confesado al párroco en privado debía de ser protegido de la publicidad habida cuenta del derecho de sigilo y de lo contrario debía castigarse penitencialmente, pasaba ahora, no obstante, a ejercer de prueba de verdad en el juicio de un crimen en el foro externo⁴⁵².

El testimonio confeso como prueba tampoco resolvía los límites judiciales para condenar a un posible hereje. Sin embargo, es razonable suponer que no pocos acusados rehusaban confirmar en confesión los crímenes de los que eran acusados. Tampoco debía de resultar fácil conseguir la delación de un tercero en las comunidades implicadas con las formas heréticas de cura de almas. Por ello, antes de que la tortura fuese oficialmente aprobada para sonsacar un testimonio por confesión, se trató de

⁴⁵¹ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., pp. 91-95.

⁴⁵² Existe también una idea de lo notorio absoluto, el *notorium fato*, pero jurídicamente se construyen a partir de ella ficciones legales para traspasar de un estatuto de hecho a otro, de oculto a notorio.

evitar estos obstáculos coaccionando para que se confesara públicamente y trasladando subrepticamente el pecado fuera del secreto del foro confesional⁴⁵³. En el siglo XII, por ejemplo, se daban casos en los que el cura de almas tenía permitido informar de un pecado oído en confesión al obispo de la diócesis con la condición de no facilitar la identidad del culpable. Se obligaba al párroco a informar al obispo del pecado criminal que le había sido confesado alegando la necesidad de que el pastor diocesano corrigiese adecuadamente a las ovejas –puesto que la comunidad diocesana y el *ordo clericalis* podrían estar en peligro–. También se hizo frecuente que los sacerdotes exhortasen al pecador para que confesase públicamente su propio pecado, tras haberlo hecho penitencialmente y después de que la pena impuesta no hubiese surtido efecto correctivo sobre él⁴⁵⁴. Así, las formas de burlar parcial o subrepticamente el sigilo confesional comenzaron a pautarse durante la persecución de la herejía. Entonces podría comenzar la investigación para descubrir la identidad del responsable del pecado mediante los procedimientos de desvelamiento. Con la introducción de la confesión como prueba jurídica aumentaba lo susceptible de ser juzgado.

Este proceso revela trasvases y solapamientos entre ambos foros. La inculpación confesa, que era una forma de expiación en el foro penitencial, deviene en la persecución de la herejía una prueba de verdad en un juicio eclesiástico. Una intersección entre ambos foros que fue posible debido a la convergencia entre la cura pastoral –principalmente de ámbito parroquial– y la justicia episcopal. Fue la convicción de la necesaria erradicación de la herejía –una vez asociada al Diablo– lo que auspició una racionalización de las técnicas judiciales y pastorales que facilitarían la diligencia proactiva de la Iglesia. El razonamiento canónico y teológico se puso al

⁴⁵³ “En la *maiestas* se articula también uno de los momentos más decisivos de la historia del derecho procesal, el del pasaje medieval del proceso acusatorio –que requiere un demandante para iniciarse– al proceso inquisitivo –en el que la *fama* de un hecho bastará para la introducción de la instancia–. Se pondrá así en manos del magistrado que realiza la *inquisitio* un poder suceptible de justificar el uso de la tortura en la búsqueda de una verdad que cela el secreto que vulnera la *maiestas* del soberano con la traición, de la naturaleza con la homosexualidad, de Dios con la herejía. La verdad se arranca del cuerpo –éstos eran los términos mismos que designaban la tortura en el proceso inquisitorio ‘*erueret veritatem*’. Una tortura que era objeto de reglas específicas, de condiciones de uso, que debía, en definitiva, respetar un orden y produciría una ingente literatura doctrinal”, Conte, E., y Madero, M., “Prólogo”, en Conte, E., y Madero, M., (eds.) *Procesos, inquisiciones, purebas: homenaje a Mario Sbriccoli*, Buenos Aires, Manantial, 2009, p. 10.

⁴⁵⁴ En los casos en los que la pena al confesado no surte efecto o se conoce la culpa por un tercero –sin reparación por el responsable– es posible presentar una denuncia en buena o debida forma, después de haber procedido a una serie de amenazas caritativas y de haber apelado –según el texto de Mateo– a dos o tres testimonios en grado de apoyar una demanda de confesión y penitencia. Así, se organiza una progresiva revelación de lo oculto según la resistencia del culpable. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 84.

servicio del juicio eclesiástico. Así surgió la reflexión sistemática sobre el carácter de la indagación sobre hechos fácticos, las condiciones de veracidad de las pruebas judiciales como evidencia de un hecho criminal y su relación con las cualidades de los indicios de culpabilidad⁴⁵⁵. Se trata de una nueva percepción de la dinámica entre lo notorio y lo secreto que al enfrentarse intelectiva y procesualmente con la evidencia y el indicio del hecho, fabricaba nuevas concepciones de la verdad y del acceso cognoscitivo a la misma.

La verdad en el juicio de la herejía emergía de la reconstrucción ficticia pero verisímil de un hecho mediante la presentación de pruebas que lo hiciesen racionalmente evidente. La verdad del crimen será ahora la posibilidad de probarlo mediante procesos de verificación, demostración y comprobación respecto al hecho y no tanto al testimonio. El testimonio, como evidencia de lo acontecido, había sido hegemónico durante la Alta Edad Media; su plausibilidad y certeza estaban vinculadas a la honradez del sujeto de enunciación –tanto en la historia como en el juicio⁴⁵⁶–. La comprensión de la prueba de verdad como relato de un hombre honrado funcionaba tanto en el procedimiento de acusación como en los juicios de Dios. A partir de la emergencia de los procedimientos de denuncia canónica e inquisición y su combinación con la confesión auricular, el testimonio pasaba a ser una prueba más de verdad susceptible de ser contrastada con otras evidencias no siempre atestadas o testimoniales⁴⁵⁷. Por otra parte, también la racionalización de los procesos judiciales dio lugar a la innovación en las formas de proteger al inculpado de una posible condena injusta⁴⁵⁸. En este momento, la verdad judicial estará cada vez más vinculada a la

⁴⁵⁵ Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, op. cit., p. 133.

⁴⁵⁶ Pomian, K., *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 64-65.

⁴⁵⁷ Fraser considera que la abolición de las ordalías es un efecto del proyecto de Inocencio III de controlar jerárquicamente el proceso criminal e incrementar la eficiencia eclesiástica en la incriminación e imputación criminal. Acepta las tesis de Barteltt de que en la abolición de los juicios de Dios confluyeron los intereses de los canonistas, la curia papal y los partidarios clericales de la reforma institucional de la Iglesia. Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure”, op. cit., p. 99. En la misma página se puede obtener una síntesis de otras interpretaciones sobre el final de las ordalías.

⁴⁵⁸ El canon 38 del IV Concilio Lateranense establecía medidas de protección judicial de un acusado por un hecho falso, por ejemplo, que hubiese en el juicio uno o dos escribas para dejar constancia del proceso y los testimonios. También se imponía que el juez que procediese injustamente contra un acusado fuese castigado por un tribunal superior. Este canon pone de manifiesto la paulatina introducción de la cultura del registro escrito y de la posibilidad de apelar alegando incoherencias en el procedimiento. Se trataría, en definitiva, de la racionalización de los procedimientos judiciales en relación a las pruebas de verdad, la argumentación de la culpabilidad y la reconstrucción de los hechos criminales. Asimismo el canon nos aporta información sobre la identificación de un fenómeno social que crea cierto malestar: la existencia de juicios injustos en los que un acusado era imputado falsamente por haber pronunciado un discurso –que nunca realizó–, pero de cuya imputación no puede defenderse porque no hay pruebas ni a favor ni en contra. “§. 38. *Quoniam contra falsam assertionem iniqui iudicis innocens litigator quandoque non*

sistematización y calificación jurídica previa de los pecados graves o crímenes⁴⁵⁹. La realidad del hecho criminal herético está ahora vinculada a su previa tipificación como crimen. El juicio eclesiástico ya no arbitra la acusación de un agraviado a un tercero o una indisciplina manifiesta, sino que juzga las desviaciones de su propia normatividad a partir de su tipificación como delito. Por ello, la gravedad de la culpa que constituye el crimen residía en que fuese un pecado que ponía en peligro a la propia Iglesia –la comunidad de salvación encabezada por el pontífice–.

Así, a finales del siglo XII, en la persecución de la herejía, Inocencio III categorizó jurídicamente conductas sociales que auxiliaban o condescendían con la vida herética. Una de ellas era la persecución de aquéllos que amparaban a los herejes: *credentes, fautores, celatores, receptatores* u *occultatores*⁴⁶⁰. Esta innovación incriminatoria también está en relación con las modalidades de resistencia de los acusados o sospechosos de herejía, en particular, con los contextos donde comunidades enteras estaban implicadas o eran aquiescentes con la cura de almas considerada herética. El proceso por inquisición en regiones donde la herejía estaba extendida dependía demasiado de la confesión personal, del testimonio inculpatario de uno mismo. Esto suponía una restricción para el sometimiento de comunidades enteras, porque no era sencillo encontrar acusadores ni testigos dispuestos a delatar a un tercero. Todo lo contrario. En las zonas del Languedoc era común que se negase la condición herética de los imputados o sospechosos frente a la acusación romana. Es más, en ciertos casos se recurrió al ejercicio de la fuerza para oponerse a la actividad de los legados papales u obispos inquisidores. Ante ello, la bula *Vergentis in senium* ofrecía

potest veram negationem probare cum negantis factum per rerum naturam nulla sit directa probatio ne falsitas veritati præiudicet aut iniquitas prævaleat æquitati statuimus ut tam in ordinario iudicio quam extraordinario iudex semper adhibeat aut publicam si potest habere personam aut duos viros idoneos qui fideliter universa iudicii acta conscribant videlicet citationes dilationes recusationes et exceptiones petitiones et responsiones interrogationes confessiones testium depositiones instrumentorum productiones interlocutiones appellationes renunciationes conclusiones et cætera quæ occurrunt competenti ordine conscribenda designando loca tempora et personas et omnia sic conscripta partibus tribuantur ita quod originalia penes scriptores remaneant ut si super processu iudicis fuerit suborta contentio per hæc possit veritas declarari. Hoc adhibito moderamine quatenus sic honestis et discretis deferatur iudicibus quod per improvidos et iniquos innocentum iustitia non lædatur. Iudex autem qui constitutionem istam neglexerit observare si propter eius negligentiam aliquid difficultatis emerit per superiorem iudicem animadversione debita castigetur nec pro ipsius præsumatur processu nisi quatenus in causa legitimis constiterit documentis.” García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c. 38.

⁴⁵⁹ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 102.

⁴⁶⁰ “§.6. Receptores et defensores eorum, cunctosque pariter, qui prædictis hæreticis ad faovendam in eis hæresis pravtatem pratocinium præstiterin aliquod vel favorem, sive consolati, sive credentes, sive prefecti, seu quibuscunque superstitionis nominibus nuncupentur, simili decernimus sententiae subiaceret”. Bula *Ad Abolendam*.

herramientas a los obispos para castigar, no sólo a aquellos de los que se disponían indicios o pruebas de su herejía, sino también a las comunidades. Ahora el episcopado podría identificar a *celatores*, *receptatores* y *ocultatores* e imponer penas de excomunión, privarlos de derechos, confiscar sus bienes y privar de herencia a sus hijos⁴⁶¹. Estos castigos imitaban a los empleados por el antiguo derecho romano en los crímenes de lesa majestad, cuando la pena del culpable se transmitía a su descendencia. Por una parte, la creación de nuevas tipologías de crímenes y castigos vinculados a la herejía amplió la incriminación de las comunidades donde era extensiva la práctica de otras economías de salvación no católicas. Pero, además, se intentaron quebrar los vínculos de solidaridad de las comunidades, fomentando la desconfianza al introducir figuras como el confidente, el delator o el acusador. La propia categorización judicial construye la herejía como hecho real.

En realidad, la bula *Vergentis in Senium* fue emitida originariamente contra los habitantes de Viterbo el 25 marzo de 1199, pero pronto se envió a los obispos de las regiones del Languedoc, donde las prácticas cátaras y valdenses estaban extendidas. La ciudad de Viterbo, situada en la Toscana y al norte del Lacio, pertenecía a los territorios de San Pedro, esto es, estaba sometida a la jurisdicción temporal de la sede apostólica romana. En este caso la condición de hereje se correspondía con la condición de opositor a la dominación autoritaria del papado, principalmente procedente de las élites comunales de la ciudad. En la región de la Toscana, como en la Provenza, proliferaban las economías alternativas de salvación basadas en el anticlericalismo y el evangelismo. Al igual que el Languedoc, se trataba de zonas donde las redes institucionales del gobierno pastoral juridizado se habían puesto en práctica más tempranamente, pero no con la complicidad de las comunidades o élites regionales. Un factor más que anima a concebir la conexión entre la conformación, institucionalización y absolutización del gobierno eclesiástico centralizado y la proliferación de contra-economías de salvación. La noción de plenomedieval de herejía es producto de la percepción misma de la existencia de una desviación una vez que se instituye jurídicamente una ortopraxis-ortodoxia.

⁴⁶¹ “§.4. De communi ergo fratrum nostrorum consilio, assensu quoque archiepiscoporum et episcoporum apud sedem apostolicam existentium, districtius inhibemus, ne quis haereticos receptare quomodolibet vel defensare, aut ipsis favere vel credere quoquo modo praesumat, praesenti decreto firmiter statuentes, ut, si quis aliquid horum facere praesumpserit, nisi primo secundoque commonitus a sua super hoc curaverit praesumptione cessare, ipso iure sit factus infamis, nec ad publica officia vel consilia civitatum, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittatur. (...)”. Bula *Ad Abolendam*.

Sin embargo, una vez tipologizados los delitos y pecados vinculados con la herejía mediante la abstracción jurídica, los procedimientos para su identificación y corrección pudieron aplicarse universalmente. Así, la bula *Vergentis in senium* fue distribuida en una carta circular a prelados y príncipes fuera del Lacio, especialmente a las regiones del Languedoc y Provenza, donde pronto se proclamará la cruzada contra la herejía albigense (1209-1229). Estas regiones –véase capítulo primero– se caracterizaban por la fragmentación política en pequeños condados, ducados y señoríos autónomos frente a los poderes regios o imperiales. Muchos de los obispos y arzobispos locales eran señores feudales de sus villas y tenían bajo su dominio importantes jurisdicciones temporales. La mayoría estaban recelosos ante la pérdida de la autonomía episcopal que implicaba la subordinación al centralismo romano. Esto hacía más complicado el sometimiento de las élites locales –y con ello de las comunidades rurales y urbanas– al poder centralizado del gobierno pastoral romano.

Ante el desinterés de los prelados de las regiones meridionales del patrimonio de San Pedro y del Languedoc al gobierno centralista de la teocracia pontificia, Inocencio III envió legados papales para que supervisasen la acción de los clérigos locales. introducirse introdujeron nuevas disposiciones anti-heréticas en los estatutos de las villas con el propósito de justificar la salvaguarda de la fe y el orden eclesiástico. Asimismo, los legados obligaron a los fieles a jurar públicamente los nuevos estatutos, una práctica –la del juramento– que la herejía impugnaba bajo el argumento de que Cristo la había prohibido. La obligación del juramento público de los estatutos anti-heréticos pretendía atemorizar a las poblaciones. Por su parte, los obispos rebeldes fueron purgados mediante acusaciones de crímenes como la simonía o complacencia con la herejía. Así se sometía al episcopado a la disciplina romana y se quebraba su tradicional autonomía gubernativa. Muchos de los prelados fueron desposeídos de su patrimonio y de sus dominios territoriales y, simultáneamente, fueron reemplazados en sus cargos por personas externas a las comunidades que no sucumbieran a las solidaridades locales. Ocurrió así con el obispo de Toulouse en 1203 y, al año siguiente, con el de Béziers.

Las fuertes resistencias del clero local al gobierno central pontificio y la extensión de las contra-economías de salvación identificadas como cátaras o heréticas por la Iglesia, amparadas además por los poderes seculares como el conde de Toulouse Raimundo VI, profundizó el conflicto con los legados papales. Hasta el punto de que en

1208 fue asesinado el legado papal Pierre de Castelnau y el conde de Toulouse fue inculcado como autor intelectual del crimen. Este hecho le sirvió a Inocencio III para hacer un llamamiento a las armas contra los herejes del Midi francés. Aquí comenzaba la denominada Cruzada albigense, que se prolongó brutalmente durante veinte años. En este contexto de guerra interna contra la herejía se situarían algunos de los desarrollos de los procedimientos judiciales y penales anteriormente expuestos.

No obstante, el final de la cruzada albigense no terminó con la persecución de la herejía. De hecho, la creación de la inquisición papal y la introducción oficial de la tortura para sonsacar una confesión como prueba en un juicio se instituyeron en las décadas posteriores. Inocencio III no había modificado sustancialmente la forma de la inquisición episcopal introducida ya en la bula *Ad Abolendam* decretada por el papa Lucio III en 1184. Por ejemplo, los cánones de Letrán, que sistematizaban y desarrollaban legislaciones anteriores, establecieron el procedimiento de sumario, abolieron las ordalías, instalaron la fama como indicio para iniciar una investigación, incriminaron a los cómplices o bienhechores de la herejía, alentaron a la delación y recogieron anteriores castigos como la confiscación de bienes y la prohibición de ocupar cargos públicos⁴⁶². En Letrán se creó también la imagen criminal de la herejía. Pero no fue hasta 1230, quince años después del IV concilio lateranense y uno después del final de la Cruzada albigense, cuando el papa Gregorio IX instauró la inquisición papal contra la herética pravedad. Se trataba de un tribunal dependiente directa y exclusivamente de Roma, y no de un procedimiento judicial en los tribunales diocesanos ordinarios. A diferencia de la inquisición episcopal, la papal no dependía de las jurisdicciones locales, ni de los tribunales ordinarios episcopales ni de los poderes laicos. Era un organismo judicial –con capacidad de intervención reticular, pero implementado *ad hoc*– que dependía directamente de la cabeza del gobierno pastoral romano. La iniciación de una investigación judicial ya no dependía de que el episcopado local sospechase y reaccionase ante la sospecha de herejía. Además de independiente, la inquisición papal era también un tribunal especializado. Las inquisiciones podían tener una larga duración, eran expertas en la persecución de la herejía, estaban dotadas de amplios poderes por el papado y disponían de técnicas muy prolíficas de identificación e inculpación. Muchos de los inquisidores eran dominicos –especialmente en el Languedoc– y franciscanos –sobre todo en Provenza y el norte de

⁴⁶² En 1207 Inocencio III decreta que los bienes de herejes debían ser confiscados y sus casas destruidas. Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., pp. 97-98

Italia—. Los manuales para inquisidores fueron escritos recogiendo la experiencia de los frailes en los tribunales de estas regiones; sus descripciones y categorizaciones sirvieron como herramienta para la polémica escolástica⁴⁶³.

El dispositivo de la inquisición papal emergía, sintética y analíticamente, de la combinación de técnicas pastorales –gobierno de las almas– y soberanas –disciplinarias y judiciales–. Algunas técnicas, como el registro, pronto serían adoptadas en las instituciones de poder secular y aplicadas de forma reticularmente general. Las artes inquisitoriales no sólo serán fuente de un eficaz control poblacional, sino que el efecto de su penetración en la vida de las comunidades significará la quiebra de los vínculos de solidaridad previos. Una de estas técnicas fue la creación de un registro inquisitorial, por escrito, de las personas sospechosas y sus familiares. Para captar la relevancia de esta innovación se ha tener en cuenta que en esta época los censos de población y de propiedad eran raros y nada sistemáticos. En contraposición, los libros de la inquisición muestran que todas las causas eran archivadas y la información que los testimonios y las confesiones aportaban de cualquier sospechoso quedaba registrada por escrito. Debido a la larga duración de algunas inquisiciones papales, los registros documentados de la inquisición papal permitían casi la reconstrucción de las formas de vida de los disidentes vigilados. Mediante ellos no sólo se retrataban las conductas de los hombres, sino que se reconstruían los vínculos entre ellos perfilando un mapa de la comunidad herética. Su radio de vigilancia podía abarcar un amplio número de personas. Por ejemplo, entre 1245 y 1247, los inquisidores Bernard de Caux y Jean de Saint-Pierre recibieron la deposición de unas 5500 personas en Lauragais.

La intervención de la inquisición papal afectaba verdaderamente las formas de organización y al vínculo comunitario. Introducían la sospecha entre los hombres alentando a la delación en los interrogatorios. También lo hacían en ceremonias públicas donde impartían sermones a la población. El miedo a los inquisidores se trasladaba también a cualquier vecino por la sospecha de ser un confidente o un posible delator. La obligación de acusar y delatar a otros, además de procurar a los delegados papales la identificación de nuevos sospechosos de herejía, implicaba también la ruptura de las solidaridades. Esto es fundamental en el contexto del Languedoc y la Provenza, donde las prácticas de cura de almas y organizaciones de las comunidades de salvación –la economía de salvación cátara– se apoyaba en vínculos de amistad y afinidad.

⁴⁶³ Thery, J., "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", op. cit., p. 382-383.

Muchas confesiones, acusaciones y delaciones comenzaban durante el tiempo de arrepentimiento que el tribunal de la inquisición ofrecía al llegar al lugar, porque así el informante podía obtener el beneficio de la inmunidad. El miedo a ser acusado antes de confesar debió de influir a la hora testimoniar voluntariamente durante este tiempo de vuelta a la Iglesia. Los castigos para los dispuestos a reintegrarse en la Iglesia –aceptar el sometimiento al gobierno pastoral romano, su ortodoxia y ortopraxis- eran muchos menores: penitencias leves como soportar cruces pesadas, efectuar peregrinaciones temporales o portar marcas visibles que señalasen su infamia. Por el contrario, para los contumaces o rebeldes se reservaban penas duras como la prisión perpetua o la hoguera –ejecutada por el brazo secular⁴⁶⁴.

Con todo, las resistencias al gobierno pontificio y sus delegados no cesaban. En las ciudades italianas gibelinas, partidarias del Emperador, se intentaba boicotear la actuación de la inquisición. También en la provincia eclesiástica de Narbona se desencadenaron disturbios contra los tribunales pontificios, en la década de 1230, por ejemplo, en las ciudades de Toulouse y Albi. A finales del siglo XIII, en esa misma región, se dio un movimiento cuyo propósito era impedir la actuación inquisitorial en el que participaban representantes de las ciudades de Carcasona, Albi, Castres, Cordes y Limoux, liderados por el franciscano Bernard Délicieux. A mediados del siglo XIII, Inocencio IV dio un paso más en la persecución de la herejía autorizando el empleo de la tortura para obtener una confesión⁴⁶⁵. Aunque de facto ya se recurría frecuentemente a ella, en 1252 se dio licencia oficial para que se tomase como prueba de verdad un testimonio obtenido bajo la presión de la tortura. La confesión por tortura representa el grado más extremo del juicio de la conciencia: sonsacar el secreto de un alma impenetrable a través del suplicio ejercido sobre el cuerpo. En realidad, se trataba de obtener un testimonio de uno mismo como prueba de verdad incriminatoria en un juicio. Si la verdad de un alma únicamente podía constatarse a través del testimonio sobre uno mismo, la certeza de una declaración provocada contra la voluntad no se ponía en cuestión. La testificación bajo tortura simplemente hacía “evidente” mediante las ficciones jurídicas que conformaban la prueba judicial de una “sospecha”. La

⁴⁶⁴ El libro de sentencias de Bernard Gui (1308-1323) tiene registradas unas 916 sentencias contra 636 personas. De las cuales el 30% fueron liberadas y el 70% condenadas. 347 de ellas fueron enviadas a prisión perpetua y 43 a la hoguera. Entre otros castigos, el libro de sentencias incluye la destrucción de casa donde se realizaban ceremonias o exhumaciones de cadáveres para ser quemados -en caso de descubrirse su crimen de herejía *post mortem*. Thery, J., "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", op. cit., p. 384.

⁴⁶⁵ Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 103.

aniquilación de la posible disidencia fue el reverso del sueño pontificio de emular el gobierno de Dios en la ciudad terrena. La aniquilación sistemática de cuerpos sostenida sobre un tortuoso juicio del alma –que era, en principio, insondable excepto para la divinidad– es el precio de la imagen de una soberanía perfecta en la que la voluntad de los gobernados coincide idealmente con la norma que el gobernante ofrece. La imposibilidad de esa identidad llevó a la quiebra el sueño de la teocracia pontifica medieval.

En la bula *Vergentis in senium*, en la que la herejía era calificada como crimen de alta traición, Inocencio III advertía al episcopado que era tarea de la Iglesia eterna el ofrecer las llaves de la salvación a cada uno de los cristianos y a toda la Cristiandad en su conjunto. Poner más y mejores medios para la salvación al servicio de los laicos era además otra de las formas de combatir la desviación herética a la que conducía el sustrato evangelista y anticlerical de muchas comunidades eclesiales. Si los procesos inquisitoriales y de denuncia canónica, junto con la cruzada albigense y las quemaduras en la hoguera, constituían el palo, un nuevo proselitismo evangelista auspiciado por Roma que mimetizaba y rivalizaba con la predicación de los líderes carismáticos anticlericales iba a constituir la zanahoria en la lucha contra la herejía. Con este propósito el papado había aprobado y patrocinado las principales órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos⁴⁶⁶. Dado el carácter extra-territorial de la orden, la formación doctrinal de los frailes –muchas veces escolástica–, la profesión de un modo de vida ejemplarizante en la pobreza evangélica y su índole urbana, franciscanos y dominicos fueron los agentes centrales de cristianización –como conversión interna– en el siglo XIII. Las medidas represivas contra la herejía convivían así con una nueva forma de catequesis en la economía de salvación romana que compensaba las limitaciones del gobierno pastoral en la parroquia –entre otras, la escasa formación del clero en la ortopraxis/ortodoxia romana o connivencia del bajo clero con el sincretismo religioso de las comunidades parroquiales–. La difusión de la pastoral mendicante mediante prédicas en las que además ofrecían servicios de cura de almas contribuyó a la individualización y espiritualización de la vida religiosa en la tierra. En analogía al evangelismo desviado de los herejes, el adoctrinamiento en la pastoral ortodoxa hubo de realizarse mediante

⁴⁶⁶ Domingo de Guzmán, el fundador de la orden de los dominicos, junto con Diego de Osma, se desplazaron al Languedoc en 1206 en una misión evangélica para combatir las creencias heréticas a través de la predicación. Después del fracaso de los cistercienses en sus intentos de evangelización, comenzaron a emular las formas de predicación evangélica de los herejes. En 1216 la nueva orden fue reconocida por Inocencio III.

prédicas ceremoniosas en las que los frailes iniciaban a los laicos en los servicios de cura de almas –principalmente en la confesión–.

Es preciso tener en cuenta que los mendicantes no solo aspiraban a combatir la depravación herética, sino a cristianizar las formas de religiosidad sincréticas que eran el sustrato para el arraigo de los movimientos anticlericales. A pesar de los esfuerzos de la reforma, en la Cristiandad latina todavía se daban formas pseudo-paganas y plurales de expresión de la experiencia religiosa y de organización eclesial de la cura de almas. Incluso el propio clero en el siglo XII compartía con el laicado muchas de las praxis religiosas que la Iglesia romana representaba como supersticiosas y paganas. La intelección de la dinámica entre el mundo visible y los poderes divinos incorpóreos estaba atravesada por creencias sobre lo maravilloso que no se ajustaba a la concepción cristiano-romana de la intersección eclesiástica entre la ciudad de Dios y la terrena en el marco de la teología trinitaria de salvación –expresada en el canon primero de IV Concilio Lateranense–. Por ello, el clero había sido el objetivo principal de la reforma disciplinar gregoriana⁴⁶⁷. En el siglo XII era sobre todo el cosmos rural el que se asociaba con un mundo de supersticiones y creencias maravillosas pseudo-paganas. A los ojos de los reformistas de la pastoral católica del siglo XIII, los *rustici* –campesinado rural– practicaban maleficios, eran supersticiosos y profesaban increencias anti-trinitarias. Por el contrario, la reforma gregoriana había arraigado especialmente en las villas y ciudades, encontrando su público en las villas, en artesanos, comerciantes y pobres urbanos.

En este sentido, la emergencia de líderes evangelistas sobre un sustrato popular potencialmente anticlerical y religiosamente sincrético se erigía como un posible rival de la pastoral eclesiástica⁴⁶⁸. De modo que la lucha contra la herejía –como obstinación en una praxis salvífica contraria a la propugnada por la Iglesia romana– significaba también coartar el potencial cautivador de su proyecto pastoral. Al fin y al cabo, el anticlericalismo y el evangelismo surgían como efecto del fracaso de las expectativas laicas sobre la reforma disciplinar del clero, pero también del anhelo de experiencias

⁴⁶⁷ “Toutes ces croyances paraissent dans le haut Moyen Age partagées largement entre clercs et laïcs. Cependant les hommes d’Eglise tentent au fil de la Christianisation de balayer les scories inassimilables.” Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 25.

⁴⁶⁸ “El pueblo laico se quejaba tanto de las riquezas y ambiciones políticas del alto clero como del concubinato y la relajación sexual del bajo. Había también un gran deseo de evangelización, de escuchar la palabra de Dios a través de palabras simples y directas que permitieran relacionar lo que oía con la propia experiencia. Los patrones con que se jugaba a la Iglesia eran los mismos que la Iglesia había propuesto a los pueblos de Europa como ideal. Eran los ideales del cristianismo primitivo, recogidos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles”. Cohn, N., *En pos del milenio*, op. cit., p. 44.

espirituales más enérgicas y virtuosas. Éstas no tenían por qué implicar la impugnación del gobierno pastoral romano y el desapego a las formas de cura de almas por él ofrecidas. Como se ha visto, lo específico de la herejía era la obstinación en el error de fe, esto es, la desobediencia a las autoridades romanas y una impugnación tenaz de su praxis sacramental como vía a la salvación cristiana. De hecho, antes de ser condenados como herejes, se les ofrecía la posibilidad de reconciliarse con la Iglesia mediante la abjuración pública y la profesión de fe, que significa el reconocimiento y la sumisión al gobierno pastoral romano. Incluso algunos pontífices ofrecieron a grupos –como los franciscanos o los Pobres Católicos- la posibilidad de proseguir con sus praxis religiosas y prédicas a condición de aceptar ciertos requisitos doctrinales y pastorales⁴⁶⁹. En este sentido, Inocencio III tuvo la pericia de integrar ciertas formas de vida apostólica en el seno de la Iglesia, buscando recursos en el derecho canónico para acoger asociaciones religiosas que, en principio, estaban al margen de la pastoral canónica y de las órdenes monásticas vigentes⁴⁷⁰. Las nuevas órdenes mendicantes, surgidas entonces, emulaban las prácticas predicadoras de los emergentes predicadores vagantes en el Languedoc, Renania y la Provenza. Desde una vida ejemplarizante, basada en la pobreza, la humildad y la difusión del verbo divino –pero, en este caso, siguiendo la ortodoxia católica– combatían las doctrinas de heréticos obstinados y fautores.

De este modo, las órdenes mendicantes pasaron a conformar una parte más –y a partir del siglo XIII fundamental– del esqueleto institucional del gobierno pastoral romano. Desde el punto de vista de la eficacia pastoral, la dimensión “internacional” e “intelectual” de estas órdenes les permitió compensar las deficiencias de la administración parroquial de la cura de almas. En general, los frailes disponían de una formación en teología moral de la que el bajo clero carecía. Estaban en condiciones de vulgarizar la exégesis de las Sagradas escrituras gracias a sus estudios en las artes liberales –entre las cuáles estaba la retórica– y la posterior formación en teología.

⁴⁶⁹ “Durante toda la Edad Media subsistió la demanda de reforma religiosa; y aunque el ideal que respaldaba esta demanda varió en detalles, sus rasgos característicos fueron siempre los mismos. Durante un periodo de casi cuatro siglos, desde los valientes hasta los anabaptistas pasando por los franciscanos espirituales, encontramos predicadores ambulantes que vivían una vida de pobreza y sencillez a imitación de los apóstoles y predicaban el Evangelio a un pueblo ávido de guía espiritual. Pero este ideal no estaba restringido a los disidentes o los herejes, como ya se les llama. En los mismos tiempos de Enrique existieron otros monjes como Roberto de Arbrissel y san Norberto de Xantes que salieron al mundo como predicadores errantes con el permiso papal; y cuando en el siglo XIII se dudaron las órdenes franciscana y dominica, estas adoptaron conscientemente el modelo de vida apostólica. De hecho, sin los diferentes esfuerzos llevados a cabo para realizar el ideal del cristianismo primitivo desde dentro de la propia estructura de la Iglesia institucional, el movimiento disidente habría llegado mucho más lejos. Ahora bien, estos esfuerzos nunca tuvieron un éxito completo”. *Ibid.*, pp. 47-48.

⁴⁷⁰ Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. p. 92.

Franciscanos y dominicos poblaban las emergentes universidades en teología como la parisiense, pero no sólo fueron protagonistas de las altas disputas escolásticas, sino que se dedicaron también a las artes retóricas para la difusión vulgarizada de la teología canónica. En su tarea de cristianización combinaban las prédicas mediante el recurso a sermones elaborados sobre principios escolásticos con unos hábitos ejemplarizantes de vida en la pobreza y la humildad. Muy alejados de la ineptitud en los saberes teológicos del clero parroquial, de sus hábitos mundanos y, también, en ocasiones se situaron de parte de las comunidades parroquiales en contra de la jerarquía romana. Los frailes no dependían de la jerarquía episcopal y se beneficiaban de la protección pontificia. Así, los mendicantes se diseminaban por las ciudades, al tiempo que sus saberes y prácticas pastorales de cura de almas eran estandarizadas⁴⁷¹. Los sermones de los mendicantes combinaban el saber más abstracto de la teología moral con relatos tradicionales cristianizados con efecto ejemplarizante. Así divulgaban los modelos conductuales de virtuosismo cristiano y ofrecían también prototipos de hábitos pecaminosos con ejemplos de los vicios condenados por el cristianismo. Mediante una retórica persuasiva, temerarias imágenes ejemplarizantes y una puesta en escena ceremonial, las prédicas mendicantes inducían al público a tomar conciencia de sus pecados e interiorizar un sentimiento de culpa. Si la sensibilización surtía efecto en una conversión interior del público, los frailes ofrecían el sacramento de la penitencia después de las prédicas para que pudieran confesar sus pecados y someterse a la pena correspondiente. Este fenómeno, real o imaginario como efecto de un anhelo, se recoge en las imágenes de las esculturas góticas.

El modelo de pastoral que los frailes mendicantes expandían estaba en concordancia con la nueva praxis de expiación eclesiástica en la que devenía central la idea de ganarse la salvación mediante méritos propios⁴⁷². Si la Iglesia no podía garantizar totalmente la salvación, el cristiano podía al menos actuar para impedir el sufrimiento en esa nueva zona que constituía el purgatorio, donde la Iglesia sí tenía la capacidad de decidir sobre el destino individual. El suyo propio y el de los parientes difuntos cuyas almas moraban tortuosamente en ese espacio-tiempo de espera hasta el

⁴⁷¹ Las nuevas órdenes mendicantes “combinaron la tasa de reproducción del conejo con la autocontención del crustáceo.” Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., 341.

⁴⁷² “A vision of a Christian Europe in which lives were guided towards salvation by the clergy within parishes and through the administration of sacraments was becoming a reality in the twelfth and thirteenth centuries. The universal system was finally proclaimed in the Fourth Lateran Council. Faith was the grounded and tested in sacramental life, as we have seen above.” Rubin, M., y Simons, W., *The Cambridge history of Christianity. Vol. 4*, op. cit., p. 229.

día del juicio final. El juicio de la Iglesia sobre los méritos y deméritos del cristiano tenía ahora una plasmación “efectiva” en el más allá. Por ello, la responsabilidad de la salvación propia es indisociable de los nuevos atributos de los que se arroga el gobierno pastoral juridizado en su emulación terrena de la potestad divina⁴⁷³. Plegarias por los difuntos, súplicas fervorosas desde el arrepentimiento del pecador u ofrendas por las faltas que los parientes cometieron en vida, así como el sometimiento potestativo a la disciplina sacramental de la Iglesia, materializan la nueva doctrina de expiación del siglo XIII. La responsabilidad interna, espiritual y anímica ante la mirada de Dios se vehicula como compromiso con la ortodoxia y la ortopraxis romana. El reverso de la sumisión interior y condescendiente de las almas a la justicia divina fue la potencial capacidad del pastorado romano de castigar hasta la aniquilación a los cuerpos disidentes.

⁴⁷³ C. Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, op. cit., pp. 158-159.

CAPÍTULO 5
ESTUDIO DE CASO: LA INTEGRACIÓN DEL CRISTIANISMO
CASTELLANO-LEONÉS EN LA CRISTIANDAD LATINA DURANTE EL
PROCESO DE CONFORMACIÓN DEL GOBIERNO PASTORAL
JURIDIZADO DE LA IGLESIA ROMANA (SIGLOS IX-XIII).

5.1. Disminuir la escala: estudiar una concreción regional en el proceso amplio de normalización institucional y pastoral promovido por la Iglesia romana.

Este capítulo es un estudio de caso de la repercusión de las transformaciones del cristianismo medieval estudiadas en los anteriores capítulos en los reinos de León y Castilla. En particular, se trata de analizar el proceso de asimilación de las iglesias leonesa y castellana en las organización institucional y pastoral promovida por la Iglesia romana entre los siglos IX y XIII. El estudio de este proceso se despliega en dos partes vinculadas a las dos dimensiones que adquiere el gobierno pastoral romano en el siglo XIII –jurídica y pastoral-, tal y como se han expuesto en los capítulos anteriores. Por una parte, se atiende a la impronta que la transformación jurídica de la Iglesia romana tuvo en las iglesias castellana y leonesa entre los siglos XII y XIII. Esto es, cómo se recibió en los reinos la nueva organización de la Iglesia que promovió el papado romano en el proceso de centralización gubernativa mediante un nuevo sistema jurídico. Por otra parte, se atiende a la repercusión de las nuevas formas pastorales que surgieron desde finales del siglo XII bajo el auspicio romano y que constituyen la base de la difusión de la nueva ortopraxis y ortodoxia romanas. Este análisis se enmarca en el proceso más amplio de conquista y colonización europea en la que la cristianización romana desempeñó un papel fundamental –mediante la extensión de réplicas para la organización institucional y cultural de las iglesias regionales-, tal y como se ha expuesto en el capítulo segundo. Desde el punto de vista de la extensión del gobierno pastoral romano –en su propia dinámica de conformación- por toda la Cristiandad latina, las iglesias de León y Castilla se sitúan analíticamente en regiones fronterizas y periféricas. En definitiva, se trata de estudiar la particularidad de ambos momentos en los dominios de los reinos de León y de Castilla. Por ello, no se trata de reconstruir todos los hechos, sino de analizar los elementos claves del proceso de integración del cristianismo leonés y castellano en la Cristiandad latina, en el período en que la Iglesia romana se constituye como gobierno pastoral juridizado de dicha Cristiandad.

En los anteriores capítulos se ha mostrado que la normalización religiosa e institucional auspiciada por la Iglesia medieval en la Cristiandad latina fue un fenómeno relativamente tardío que cristalizó en los siglos centrales de la Edad Media y cuyo efecto fue el desvanecimiento de mundos de experiencia religiosa y organización eclesial particulares. Nada había de necesario, tras el surgimiento del cristianismo, para que se avanzara hacia una uniformización ritual y doctrinal ni hacia la centralización gubernativa y jurídica en la Iglesia romana. Fue precisamente en este periodo plenomedieval cuando se perfiló el modelo de gobierno pastoral juridizado -o teocracia pontificia- que dispondría de nuevas formas en la economía de salvación uniformes para toda la cristiandad. Desde este punto de vista, el efecto de la integración de las iglesias territoriales en el entramado institucional romano y la asimilación de sus formas de religiosidad significaba la evanescencia de cultos y creencias que abrigaban las microcristiandades altomedievales⁴⁷⁴. Simultáneamente al establecimiento de una ortopraxis y ortodoxia⁴⁷⁵ romana, la Cristiandad latina se embarcó en una empresa de expansión territorial tratando de erradicar otras formas civilizatorias, tal y como ocurrió con al-Andalus⁴⁷⁶ o el mundo eslavo, ímpetu que se representó en la idea de una Iglesia unitaria e universal como única garantía de salvación, identificada con la cristiandad misma. La cristianización de los mundos donde lo pagano y lo infiel se acantonaban y, su reverso, el sometimiento a las devociones e instituciones religiosas a Roma, fueron obras promovidas por el Papado y los *consortia* eclesiásticos afines, muchos originarios del mundo poscarolingio⁴⁷⁷. Sin embargo, este proyecto se confrontó a una diversidad regional de resistencias religiosas y eclesiales que conformaron dinámicas de integración dispares.

⁴⁷⁴ García de Cortázar, José Ángel, *Historia religiosa del occidente medieval (años 313-1464)*, Tres Cantos, Akal, 2012 pp. 149–306.

⁴⁷⁵ Con ortodoxia se hace referencia al establecimiento de dogmas y un sistema doctrinal obligado, mientras que con ortopraxis se alude a la instauración de patrones de comportamiento. Ortopraxis atañe tanto a prácticas litúrgicas, sacramentales y ritos ceremoniales como a hábitos de conducta alimenticia, sexual, devocional, relaciones de parentesco, cuidado y subsistencia. Illich, I., *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1990, pp. 169-177.

⁴⁷⁶ Rodríguez, A., "Légitimation royale et discours sur la croisade en Castille aux XIIe et XIIIe siècles", en *Journal des Savants*, 2004, pp. 129-63, pp. 144-156

⁴⁷⁷ R. Bartlett concibe el proceso de normalización eclesiástica como un factor de los procesos de colonización y conquista emprendidos por la cristiandad latina entre el 950 y 1350. La colonización medieval se entiende, así, como la exportación de réplicas -emulaciones- institucionales y culturales desde los territorios del antiguo imperio carolingio hacia lo que conocemos actualmente como Europa, por lo que este tipo de colonización medieval difiere de la moderna basada en relaciones de sometimiento asimétrico entre el centro y la periferia.

Animado por una perspectiva global y dinámica, el capítulo ofrece una panorámica razonada de los factores de incorporación del cristianismo castellano al entramado institucional y cultural de la Iglesia romana durante los siglos IX al XIII. Si bien son numerosos los trabajos que abordan el tema de las reformas gregoriana y lateranense en Castilla, la mayoría ofrecen estudios específicos -valiosos precisamente por su concreción empírica, pero limitados para una mirada de larga duración-, al igual que una concepción estática de la Iglesia romana. Incorporando las aportaciones de estos estudios, este artículo trata, por un lado, de presentar una perspectiva cronológica más extensa que permita interpretar la recepción de la reforma lateranense en relación a sus antecedentes gregorianos. Esto permite, por otro lado, concebir la potestad romana desde una visión dinámica -procesual-, esto es, teniendo en consideración las transformaciones fundamentales que suceden en ella durante este periodo. Se parte así de la premisa de que la dinámica de conformación de la forma jurisdiccional y pastoral que adopta la Iglesia plenomedieval es indisociable de los procesos de uniformización ritual y centralización administrativa a los que fueron sometidas las microcristiandades regionales⁴⁷⁸.

Por este motivo, se plantea la integración castellana en la administración y pastoral romanas a partir de un marco interpretativo que entiende a Roma como uno de los liderazgos de colonización cristiana, en el sentido de generación de réplicas organizativas y religiosas. Así, lo distintivo del cristianismo castellano en el marco de la cristiandad latina sería la condición fronteriza y periférica de Castilla: como frontera cristiana, en relación con la expansión favorecida por Roma que lleva a una guerra de enemigos con la civilización musulmana andalusí; como periferia porque fue receptora de tendencias culturales e institucionales surgidas desde el mundo poscarolingio y romano, que si bien emergieron como soluciones a problemas locales concretos terminarán difuminándose como réplicas más allá de sus contornos⁴⁷⁹. Por otra parte, se ha tratado de aplicar a la integración castellano-leonesa en el cristianismo latino la conceptualización de la Iglesia plenomedieval como un prototipo de potestad dual, al mismo tiempo jurisdiccional y pastoral. Las nuevas formas de cura de almas que ofrece

⁴⁷⁸ “(...) la cristiandad latina, por el contrario, se caracterizó tanto por su énfasis en la uniformidad de la plegaria pública como por la equivalencia (aunque no absoluta) entre la práctica litúrgica y la lealtad institucional, entre el rito y la obediencia.” Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 323.

⁴⁷⁹ Para un ejemplo de estudio de otra sociedad de frontera, la húngara, en el contexto de cristianización romana, véase Berend, N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000- c. 1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

la Iglesia se instituyen sobre un sistema jurídico nuevo y autónomo, lo que explica no sólo la tendencia teocrática de Roma, sino la débil distinción entre el precepto moral y la norma jurídica que caracteriza el mandato eclesiástico de este periodo. Ambas normatividades están ligadas por los procesos de juridización de las prácticas sacramentales y de sacralización de la ley eclesiástica. Consecuentemente, este capítulo aborda la relación de la iglesia de Castilla con Roma integrando ambas dimensiones; por ello se analizan tanto las manifestaciones castellanas de obediencia e indisciplina hacia el poder jurisdiccional romano como su encuentro con la nueva cultura pastoral que surge al calor de la reforma.

Para llevar a cabo este estudio, que aúna ambos prototipos de poder, se han empleado evidencias y fuentes propias de diferentes tradiciones disciplinares, tales como actas conciliares y sinodales, correspondencia papal, crónicas, catecismos, sermonarios, manuales de confesión, literatura didáctico-moral o poesía clerical. Esta perspectiva interdisciplinar tiene como objetivo reconstruir un panorama vasto y poliédrico que amplíe el marco de interpretación. Resulta, además, especialmente fructífera por su adecuación al solapamiento plenomedieval entre el derecho canónico y la teología moral; efecto de la dualidad jurisdiccional y pastoral de la potestad eclesiástica al desdibujar los límites entre precepto moral y norma jurídica. El paulatino solapamiento entre los ámbitos del juicio sobre la consciencia –foro interno⁴⁸⁰- y el delito –foro externo- resulta del proyecto de teocracia pontificia organizado como emulación de la justicia divina, donde la figura del pontífice se proyecta juez supremo y pastor de toda la cristiandad⁴⁸¹.

5.2. Un breve apunte sobre la particularidad hispánica.

Durante el periodo de las transformaciones gregorianas, en la península ibérica conviven los reinos hispánicos cristianos y las taifas musulmanas en al-Ándalus⁴⁸². Esta

⁴⁸⁰ Sintéticamente, el foro interno se constituiría como el ámbito del juicio sobre el alma, por lo que implicaría un castigo purgativo en el orden de la cura de almas, sacramental y sacerdotal, mientras que el ámbito del foro externo atañería al delito, al pecado criminal y a la transgresión de la norma positiva eclesiástica, estando así sujeto a un castigo judicial en los tribunales eclesiásticos.

⁴⁸¹ Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., pp. 34-39.

⁴⁸² Las taifas fueron las unidades políticas en las que se dividió al-Ándalus tras la abdicación obligada del califa Hisham II (1009). Este periodo de crisis del Califato de Córdoba (1009-1031) es conocido como la Fitna de al-Ándalus y supuso el fin del Califato de la dinastía omeya en 1031. El desmembramiento del

situación afecta al cristianismo hispano y a sus particulares tensiones entre el ideal de la tradición de organización eclesial visigoda y la realidad del cristianismo sincrético en los dominios musulmanes del sur peninsular, denominado cristianismo mozárabe. Esto convirtió a los reinos hispánicos occidentales en periferias, en cierto modo, del centro de la Cristiandad latina, considerado franco-romano o europeo desde un punto de vista genealógico. El tipo de relaciones entre las élites peninsulares cristianas y musulmanas y los modos de convivencia de las comunidades bajo cada una de ellas, tuvieron efectos en la posterior asimilación de la institucionalidad romana y de los hábitos cristianos latinos. En el momento de normalización cristiana que inaugura la reforma gregoriana - litúrgica, moral, eclesial, doctrinal-, el cristianismo peninsular se evidencia como un cristianismo ecléctico y periférico.

Debido a la normalización institucional y pastoral que Roma quiso imponer en la Cristiandad latina, no es extraño que muchas micro-cristiandades⁴⁸³ -y no sólo las hispanas- fueran consideradas por la curia papal como excéntricas y susceptibles de ser corregidas y reformadas. La audacia de la curia papal gregoriana, al menos en los reinos hispánicos occidentales, fue adaptar las reformas eclesiásticas a cada situación particular tras el diagnóstico de informadores como los legados papales. Una muestra de la adaptación de las reformas papales a la particularidad hispánica es la prioridad que se otorgó a cuestiones que no estaban relacionadas directamente con la *libertas ecclesiae* - o la simonía y el nicolaísmo-; las cuales parecerían haber sido el objetivo central de la reforma gregoriana. Las cuestiones sobre las que intervino prioritariamente la curia gregoriana fueron 1) la abolición de la liturgia toledana -también llamada mozárabe o hispánica- e imposición de la liturgia franco-romana. Y, 2) la búsqueda del

poder califal dio lugar al surgimiento de las primera taifas -en Málaga y Algeciras con los Banu Hamud- y desató conflictos en torno a la nueva organización. En 1085 los almorávides entrarán en la península ibérica llamados por el rey Al-Mu'tamid de la taifa de Sevilla, tras la toma de Toledo de Alfonso VI, rey de León (1065-1072 y 1072-1109), rey de Galicia (1071-1072 y 1072-1109) y rey de Castilla (1072-1109). Los almorávides derrotaron a Alfonso VI de León en 1086 en la batalla de Sagrajas y, a partir de entonces, desde 1090 se fueron apoderando de los reinos de taifas entrando en un periodo de hegemonía con la conquista de Valencia de 1102. El relevante para nuestro trabajo incidir en que la dominación/el poder almorávide estaba basado en una observancia rigurosa de los preceptos islámicos y en la búsqueda de formas ortodoxas de religiosidad y organización política. En cierto modo, en términos de ortodoxia y normalización religiosa, es similar a lo que estaba ocurriendo con la revolución papal en la cristiandad latina -con diferencias en la organización política e institucional-. Tanto las intervenciones papales en Hispania como la interpretación de la ley islámica de los almorávides tuvieron consecuencias o afectaron a los patrones tradicionales de relación entre los poderes cristianos del norte y los musulmanes de al-Ándalus. Una de ellas, por ejemplo, fue la prohibición de los pagos de parias porque según la interpretación almorávide de la ley coránica eran ilegales.

⁴⁸³ García de Cortázar, J. A., *Historia religiosa del occidente medieval*, op. cit., pp. 149-306.

reconocimiento de la supremacía jurisdiccional de Roma sobre los territorios de Hispania. También el impulso de expansión territorial hacia el sur y el enfrentamiento del nuevo poder almorávide hará surgir con fuerza el problema de 3) la organización territorial de la iglesia hispana en relación con la restauración de las nuevas diócesis y de la configuración de un enemigo fronterizo. La intervención papal enfatiza estas cuestiones en su intervención porque constituyen la base para la posterior integración en la organización institucional de la iglesia romana., una estructura jurídica, territorial y jerárquica.

La decisión de la curia romana de instituir una misma liturgia para toda la cristiandad latina no responde meramente a una economía organizativa de simplificación de la gestión eclesiástica por erradicación de la diversidad ritual. La estandarización de cultos y ceremonias litúrgicas acontece en paralelo al proceso de definición y normalización de los sacramentos canónicos, proceso por el que la participación en los sacramentos deviene obligatoria y su administración el monopolio único de la Iglesia romana. La curia papal aspira a que la participación de estos sacramentos eclesiásticos sea aceptada como una condición *-sine qua non-* para la salvación cristiana. La normalización litúrgica y la definición de los sacramentos, están conectados por el hecho de que el reclamo eclesiástico del monopolio del camino salvífico se despliega no sólo en ámbito del dogma -de la fe, de la creencia- sino también en el de la praxis. La ortodoxia que fundamenta la Iglesia como gobierno de una cristiandad unificada y universal es tanto de doctrina como de praxis -ortopraxis-.

En este sentido se comprende el énfasis que pone la intervención del papado, especialmente Gregorio VII, en el cambio de liturgia en los reinos hispánicos. En las cartas papales se observa que la curia papal entiende las costumbres rituales excéntricas como síntoma de un cristianismo, una religiosidad y una eclesiología, alejado del que inaugura la reforma gregoriana. Es cierto que el proceso de cristianización católica y el reconocimiento de la potestad papal gregoriana -supremacía jurisdiccional- se enfrenta a resistencias en otras cristiandades y no sólo en los reinos hispánicos occidentales. La particularidad del cristianismo hispánico noroccidental es su eclecticismo compuesto por rasgos mozárabes, elementos de tradición eclesial visigoda e influencias de las religiosidades andalusíes sefardí y musulmana -luego mudéjar-. La iglesia carolingia

había dejado escasa huella en la Península, excepto en los territorios de la marca hispánica -los posteriores dominios del condado de Barcelona y la vieja Cataluña- que darán lugar a un cristianismo muy diferente.

5.3. Los cristianismos andalusí y astur-leonés.

Desde el asentamiento de la dominación musulmana en el sur de la península ibérica, es decir, la integración de al-Andalus en el Califato omeya de Damasco, se podría hacer una distinción entre un cristianismo andalusí bajo dominación de poderes musulmanes⁴⁸⁴, y otro cristianismo ubicado en el norte peninsular bajo el control del cristiano reino astur-leonés. Ambas formas de religiosidad y de organización eclesial se influyeron recíprocamente, especialmente en la época de Almanzor. El clima andalusí en el periodo de endurecimiento de los conflictos entre Almanzor y los castellanos, leoneses, portugueses, gallegos y navarros empeoró las condiciones de los cristianos andalusíes y contribuyó a que muchos de éstos migraran a los reinos cristianos del norte peninsular.

El cristianismo andalusí o mozárabe fue resultado de las circunstancias en las que las comunidades cristianas vivieron en al-Andalus. Las élites andalusíes, musulmanas, basaron su dominio en un sistema tributario o fiscal que permitía a distintas comunidades practicar libremente las distintas religiones del libro – también así el culto y creencia cristianas- pero, bajo condiciones de tributación especiales. Aún con ello, la hegemonía cultural y de las costumbres pronto fue la islámica. En este sentido el cristianismo andalusí o mozarabismo es, en parte, producto de un proceso de adaptación de las comunidades cristianas -de organización visigótica previa- a las condiciones andalusíes del dominio tributario califal, la cultura islámica de tradición oriental y la religiosidad ismaelita andalusí. Fernández Conde considera que se trató de un proceso de aculturación asimétrica⁴⁸⁵: la aculturación se sustentaría y dinamizaría gracias a las condiciones favorables que suponía para las comunidades cristianas su adaptación a las

⁴⁸⁴ En líneas generales, primero el territorio de al-Ándalus se integra como parte de la provincia norteafricana a los dominios del Califato Omeya de Damasco; posteriormente deviene Emirato omeya de Córdoba hasta que Abd al-Rahman acaba proclamando el Califato de Córdoba en 929.

⁴⁸⁵ Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Oviedo, Trea, 2008.

costumbres musulmanas y, aún más, su conversión al Islam⁴⁸⁶. En torno a mediados del siglo X, durante el periodo del califato de Córdoba, la población musulmana superaba a la cristiana en número, profundizándose así la dinámica de aculturación. No se trataba sólo de la “conversión” de cristianos a la religión islámica, sino de que las comunidades integrasen creencias, doctrinas y prácticas rituales, devocionales y litúrgicas⁴⁸⁷.

Una expresión de esta integración de influencias son los rasgos eclécticos - heterodoxos en relación a la ortodoxia que inaugura Roma- que ciertas formulaciones doctrinales cristianas manifestaron en al-Andalus. En cierto grado, se alejan de los fundamentos trinitarios católicos que tuvieron su continuación a partir de las pautas marcadas en el Concilio de Nicea. En el marco del papel desempeñado por el papado en la Alta Edad Media como autoridad doctrinal, arbitral y vigilante de la ortodoxia en los dogmas de fe conciliares, la curia papal se muestra ya preocupada con la Iglesia toledana. Los inconvenientes para la curia romana surgen tanto a partir de los errores teológicos como de las costumbres -mores- que se asemejan a las de las sectas de los musulmanes y los sefarditas. El papa Adriano I envió a al-Andalus al obispo franco Egila y al presbítero Juan para que identificaran las manifestaciones de heterodoxia que un tal Pedro había denunciado. En la carta pontificia se sospecha de posibles errores doctrinales en la formulación del libre albedrío divino y la predestinación a la salvación, y también se condenan o cuestionan los hábitos y costumbres de las comunidades cristianas andalusíes -costumbres tales como el tipo de alimentación, el ayuno en sábado, la celebración de la pascua, etc-, por sarracenas, judaizantes o *sinagogizantes*, según la expresión de los contemporáneos⁴⁸⁸.

Las posiciones adopcionistas formuladas por el arzobispo de Toledo, Elipando, inquietaron al papado puesto que se alejaban de la concepción trinitaria de la divinidad al concebir a Cristo como hijo adoptado de Dios. La acentuación adopcionista en la doble personalidad de Cristo, humana y divina, aproxima estas creencias a la comprensión coránica de la divinidad⁴⁸⁹. Es posible que las acusaciones del papado a la

⁴⁸⁶ Véase: Glick, T., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

⁴⁸⁷ Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 98.

⁴⁸⁹ Barbero, A., “El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispanas en los siglos VI y VII”, en *Studia historica (Medieval)*, V, 1987, pp. 123-144.

iglesia toledana de judaizada e islamizada tenga algo de veraz, puesto que resulta muy plausible la influencia recíproca de las comunidades andalusíes de las tres religiones del libro, en especial del islam andalusí en el cristianismo mozárabe. Parece posible que los obispos andalusíes dieran un giro doctrinal en un intento de abordar el misterio trinitario y la encarnación de forma más simple para musulmanes y judíos⁴⁹⁰.

El papa Adriano condenó las formulaciones de Elipando -también las de Migencio y Anscario- por blasfemas y les acusó de tomar influencias de la doctrina de Nestorio. El nestorianismo fue una herejía del siglo V -en disputa con la doctrina trinitaria de Nicea - que concebía a Cristo como una personalidad doble, divina y humana. Para el trinitarismo niceno, la corriente nestoriana enfatizaba en exceso la existencia de un Cristo Dios y un Cristo hombre, acercándose al dualismo crístico frente a la unidad sustancial divina de las tres personalidades trinitarias -Padre, Hijo y Espíritu Santo-. Elipando, junto a una corriente adopcionista de la que formó parte también el obispo de Urgel, formuló la idea de una doble personalidad de Cristo basada en una filiación dual. Por un lado, el Cristo hijo de Dios que es eterno por ser verbo divino y, por otro lado, Jesús de Nazaret, nacido de María y elevado a la categoría de hijo adoptivo del Padre. De esta formulación se podría entender algo que el trinitarismo condena, que la naturaleza de Cristo sea dual, divina y mundana. En todo caso, Elipando alegó que no pretendía cuestionar el misterio trinitario en su conjunto, pues se defendía de las acusaciones proclamando su fe en las tres personas nicenas o trinitarias; tres personas espirituales, incorpóreas, individuales, inconfusas, coesenciales, consustanciales y coeternas, las tres en una misma potestad y majestad sin principio ni fin.

La repuesta a Elipando desde la pretendida voz de la ortodoxia llegó no sólo desde el Imperio carolingio sino también desde un monje del norte peninsular. Un ermitaño de Liébana -Beato- y el obispo de Osma -Eterio- reprueban las formulaciones de Elipando por adopcionistas y lo acusan de herejía⁴⁹¹. Se desata así una disputa

⁴⁹⁰ Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit. p. 103.

⁴⁹¹ Beato y Eterio escriben el Apologético en el año 785 donde exponen y revelan las supuestas desviaciones adopcionistas de Elipando. "Éstos (los herejes) son los testículos del Anticristo, de cuyo semen es engendrada la perversa prole que es copulada en la boca del Anticristo (...) Este Anticristo tiene tantos testículos cuantos son los predicadores de su iniquidad" en *Heretii et Sancti Beati ad Elipandum*

crisológica en la que Beato de Liébana y Eterio pretenden posicionarse desde el lado de la doctrina franca alejándose de planteamientos que llegan desde el mundo andalusí mozárabe. Las condenas dBeato fueron respaldadas por los teólogos del Imperio carolingio que denunciaron a Elipando en la corte franca y en los concilios de los años 794 y 799.

Beato de Liébana escribió el *Apologético* (785) para rebatir las posiciones teológicas del Adopcionismo⁴⁹², también conocido como *Carta de Eterio y Beato a Elipando* o como *Adversus Elipando*. En principio, a nuestros ojos el texto es claramente una polémica crisológica en de defensa de la ortodoxia trinitaria católica frente al supuesto adopcionismo de Elipando. Pero en los parámetros de la época es también un conflicto eclesiológico y político⁴⁹³. En realidad, la dimensión política - gubernativa y constitucional- está también presente en toda eclesiología, tal y como se ha tratado de mostrar en los capítulos anteriores. Veamos de qué modo se desarrolla el vínculo entre crisología, eclesiología y política en este caso. La segunda mitad del siglo VIII, en la que desempeña su labor Beato, está marcada por el proceso de consolidación -posterior a la fundación- del reino astur. Se trata del primer reino tras la llegada de los sarracenos a Hispania y es en este entorno cultural y político donde se ubica el monje de Liébana. Por otro lado, Elipando de Toledo era arzobispo de Toledo, cabeza de la Iglesia cristiana toledana -supuesta heredera de la primacía o sede visigoda- bajo el dominio del Emirato Omeya. En este contexto la intervención de Beato en la disputa crisológica sería también una reclamación para que la Iglesia hispana se pusiera “bajo la autoridad de Roma y de la ortodoxia trinitaria para la defensa de la divinidad de Cristo y para el rechazo de la connivencia de los Pseudo-profetas con la autoridad

Epistola (Apologeticum). Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit., p. 265.

⁴⁹² También escribe: *Comentario al Apocalipsis* y *O Dei Verbum* -un himno en honor de Santiago Apóstol-. Corella estudia cómo el Comentario del apocalipsis es un generador de un mito apocalíptico y también un generador de esquemas, metáforas y categorías políticas. Corella, M., “Notas para una lectura política de la obra del Beato de Liébana”, en *Res publica*, 17, 2997, pp. 9-32, p.9.

⁴⁹³ Corella ha argumentado, en concordancia con la crónica de Sampiro, que en esta controversia teológica entre un monje de montañas de Asturias en el incipiente reino Astur-leonés y al arzobispo de Toledo en al-Ándalus tiene implicaciones políticas. “Activo durante la segunda mitad del siglo VIII, la vida de Beato de Liébana, debió estar marcada por el recuerdo cercano de la batalla de Covadonga, para transcurrir entre los reinados de Alfonso I y Alfonso II el Casto. Su época es, por tanto, la de la fundación y consolidación de la monarquía astur, y sus escritos sintetizan, cada uno a su manera, el universo cultural en el que germinó el primer reino hispánico tras la invasión musulmana”. Corella, M., “Notas para una lectura política de la obra del Beato de Liébana”, op. cit., p. 10.

política musulmana”⁴⁹⁴. Es incluso probable que estuviera pensando en Santiago como sede principal de una iglesia hispana, al menos de una iglesia asturiana independiente que participara en la consolidación del reino, recientemente fundado. De este modo, Beato pone en cuestión la autoridad toledana en los territorios hispánicos y denuncia las concesiones de la Iglesia de Toledo a los poderes musulmanes. Lo que el monje astur busca es establecer una alianza entre el reino astur, la sede papal y Aquisgrán, con la pretensión última de legitimar la nueva unidad política. En este panorama, la Iglesia toledana queda significada como discordante con el papado romano y el imperio carolingio, al tiempo que como condescendiente y bien acomodada en los dominios musulmanes en los que se integra.

Alcuino y Carlomagno recordaron a Elipando algo que ya él mismo había reconocido, no sin disgusto, en su carta previa al emperador: que la obediencia a la autoridad religiosa, al Papa y a la tradición exegética, significaba en realidad obediencia a la figura del emperador cristiano. Efectivamente, Carlomagno era juez en estas cuestiones teológicas, organizando los concilios en sus vastos territorios sin esperar a la sanción del Papa y ello obedecía a que la polémica teológica tenía implicaciones políticas muy graves⁴⁹⁵. Al empeño de Elipando por mantener sus puntos de vista teológicos, como señalaba constantemente Alcuino de York, ponía en peligro la legitimidad religiosa ya no sólo del poder de los francos, sino de cualquier política de expansión cristiana en la península. Según entendieron Alcuino y Carlomagno, Elipando sacrificaba el apoyo de sus hermanos de fe en un extraño empeño teológico que sólo podía deberse al deseo de tender puentes con los musulmanes, en una estrategia contradictoria con los intereses del Imperio y la Iglesia romana. En la carta firmada por Carlomagno, Alcuino se esfuerza por recuperar a Elipando y más aún lo hará en la dirigida a Félix de Urgel⁴⁹⁶.

En el Apologético de Beato, en la construcción de la argumentación en contra de las formulaciones de Elipando, el mito del Apocalipsis -o el Apocalipsis como metáfora

⁴⁹⁴ Ibid., p. 11.

⁴⁹⁵ Está muy cerca la celebración del año 800 en la que Carlomagno es coronado por el papa como emperador sobre la base de la *Renovatio Imperii*. La alianza entre la sede romana y el imperio carolingio abre una coyuntura política nueva, además de fortalecer ambas potestades, introduce concepciones nuevas sobre la posibilidad de un imperio cristiano.

⁴⁹⁶ Corella, M., “Notas para una lectura política de la obra del Beato de Liébana”, op. cit., p. 14.

política- desempeña un papel relevante. El relato apocalíptico y los mitologemas derivados estructuran la polémica construyendo imágenes en las que se reclamaba la unidad de la Iglesia hispana y el reconocimiento de la autoridad papal, así como la ortodoxia trinitaria. Elipando queda aquí identificado con la encarnación del *pseudoprofeta*, incluso con el Anticristo como hereje⁴⁹⁷. En este mismo sentido puede ser interpretado el famoso *Comentario al Apocalipsis* de Beato, a pesar de que está fechado anteriormente (776) al texto polémico (785). En principio, en el Comentario no hay referencias expresas a la controversia con Elipando ni tampoco a otros acontecimientos contemporáneos al Beato ni a sucesos recientes. Sin embargo, es plausible lo que propone la existencia de una continuidad entre la articulación de un relato apocalíptico en el Comentario y su posición eclesiológica y política sobre las relaciones de las Iglesias hispánicas con las Iglesias franca y romana⁴⁹⁸. En el Comentario, Beato de Liébana identifica con el diablo a los clérigos y predicadores que perturban la doctrina santa y la fe de la Iglesia. El ermitaño da sentido a acontecimientos del pasado en una historia espiritual o de salvación en la que las bestias del apocalipsis son los enemigos de Cristo, las formaciones políticas no afines a la ortodoxia cristiana.

5.4. Roma, sede petrina.

El particular cristianismo de los reinos hispánicos noroccidentales no debería considerarse como una continuación de la iglesia tardo-antigua o visigótica. Su lejanía con Roma no deriva de las viejas libertades eclesiásticas de tradición tardo-antigua, sino

⁴⁹⁷ "Éstos (los herejes) son los testículos del Anticristo, de cuyo semen es engendrada la perversa prole que es copulada en la boca del Anticristo (...) Este Anticristo tiene tantos testículos cuantos son los predicadores de su iniquidad" en *Heretii et Sancti Beati ad Elipandum Epistola (Apologeticum)*.

⁴⁹⁸ "La larga vida del Comentario al Apocalipsis, con ediciones desde el siglo VIII al XIII, da idea del grado en que sintetizaba la visión del mundo medieval, constituyendo un esquema narrativo y simbólico que, adaptándose a circunstancias históricas cambiantes, daba sentido a la experiencia y organizaba la intervención mundana. También en el ámbito de la cultura política, el Comentario al Apocalipsis encerraba un rico repertorio de metáforas y mitos que se convirtieron en un esquema conceptual sumamente útil para la práctica política, en aspectos tan cruciales como la legitimación de la monarquía, la alianza entre el poder político y el religioso o los ideales cívicos y morales del guerrero, el monje o el monarca". Corella, M., "Notas para una lectura política de la obra del Beato de Liébana", op. cit., p. 10.

que se fundamenta en una eclesiología hispana específica, conciliar y episcopalizante⁴⁹⁹. La cual no contempla la supremacía papal, ni jurisdiccional ni de ordenación; tampoco el papado romano es concebido como cabeza de una organización eclesial jerárquica, diferenciada de los poderes seculares y con una división racionalizada de cargos. Aún con todo, el episcopado hispano no rechaza la superioridad discriminatoria de la sede romana sobre cuestiones doctrinales y dogmáticas -discriminación de la ortodoxia- ni tampoco su superioridad moral como árbitro sobre disputas entre sedes o cargos inferiores. Lo que ocurre es que dispone de una eclesiología propia, diferente a la romana, una forma de concebir y practicar la organización de la comunidad cristiana y de la institución sacerdotal. Por ello, las relaciones entre la sede romana y las iglesias hispanas noroccidentales no pueden ser comprendidas bajo el criterio dicotómico de sumisión a la sede romana papal o cisma⁵⁰⁰.

Esta eclesiología conciliarista y episcopalizante, al tiempo que defiende la ortodoxia o doctrina trinitaria, se alejaba en la práctica eclesial. En los reinos noroccidentales, el poder de jurisdicción del papa durante la Alta Edad Media fue casi nulo, exceptuando en Cataluña⁵⁰¹. En comparación con otras latitudes de la Cristiandad latina, este hecho evidencia una diferencia, si se tiene en consideración que la jurisdicción papal se impuso en los dominios del imperio carolingio. En Hispania occidental, la intervención papal ni fue exitosa ni tuvo una buena acogida ni siquiera en los casos en los que intervino en *motu proprio*. Los contactos entre Roma y estas iglesias durante los siglos VIII y IX fueron muy escasos⁵⁰².

La ausencia de una idea del papado como parte de una Iglesia organizada jerárquicamente afecta a la organización eclesial interna. En efecto, se trata de la ausencia de orden y jerarquización de las autoridades hispanas eclesiásticas, tal y como

⁴⁹⁹ Deswarte argumenta que más hablar de un solipsismo visigodo, habría que hablar de una eclesiología hispano-centrada. Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape: l'Espagne et Rome (586-1085)*, Bibliothèque d'histoire médiévale, Paris, 2010, p. 522.

⁵⁰⁰ Ibid., pp. 264- 267.

⁵⁰¹ Ibid., p. 519.

⁵⁰² Que la Iglesia visigoda e Isidoro de Sevilla profesaran la perspectiva trinitaria del cristianismo – marcada por una tendencia anti-arriana que compensaba en cierto modo la tardía conversión al catolicismo–, no implicaba de suyo una buena relación con el papado romano. En las vidas de santos y de hombres ilustres de esta época se encuentran pocas alusiones a los papas romanos.

manifiesta la disputa entre Beato, Elipando y Félix de Urgel⁵⁰³. Tampoco se mantuvo la misma organización visigoda, caracterizada por el ejercicio colegial del poder episcopal y una jurisdicción emanada de concilios; a partir del año 711 habrían desaparecido este tipo de asambleas. Los obispos hispanos no pensaban que estuvieran solos, pero sí se consideraban suficientes para abordar los asuntos de la reconquista y el reino. A pesar de que domina la idea de restauración del reino godo, el rey asumió solo la dirección de la Iglesia por lo que los obispos hispanos disfrutaron de una autonomía de facto respecto a la sede romana⁵⁰⁴. Y esto ocurría al tiempo que no se ponía en cuestión la primacía papal⁵⁰⁵, puesto que la superioridad romana se admitía sin conceptualización. Se reconocía la ortodoxia trinitaria y se promovía tanto como se reconocía al papado como vicario de Pedro. Pero no se participaba de una Iglesia en la que el papado actuaba como gobierno soberano por ser vicario de Cristo a través de Pedro.

En efecto, el papado como potestad jurisdiccional suprema no ejerce un poder efectivo en la cristiandad andalusí ni en los que serán los futuros reinos hispánicos hasta finales del siglo XI y principios del siglo XII⁵⁰⁶. En su estudio, Thomas Deswarte, muestra que hasta el siglo X algunas iglesias hispanas que se constituyen en los nuevos reinos, la astur-leonesa y la navarra, reclaman la tradición visigótica. Una tradición creada como discurso legitimador de una nueva creación pero que establece condicionantes. Por ello, ambas iglesias se mostraron muy apegadas a su herencia romano-gótica mezclada con elementos isidorianos. En este sentido se promovió la defensa y reconocimiento de la teología trinitaria romana y al mismo tiempo que se eludió el vicariato pretino de la sede romana. La adhesión al trinitarismo y su promoción⁵⁰⁷ estuvieron ligados a la incomodidad que producía el recuerdo de la tardía conversión del reino visigodo del arrianismo al catolicismo de Nicea. El mal recuerdo de esta mácula provocó la proliferación de literatura teológica anti-arriana durante el

⁵⁰³ Deswarte, T., Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p. 520.

⁵⁰⁴ Por su parte, en la iglesia astur-leonesa no se constituía sobre la memoria de la costumbre de los reyes visigodos de legislar mediante la celebración de asambleas en las que participaban los obispos.

⁵⁰⁵ El papado consideraba que las cristiandades hispánicas eran romanas porque tenían orígenes petrinus al haber sido evangelizadas por Torquat.

⁵⁰⁶ Coincide precisamente con el proceso de centralización del gobierno eclesiástico que profundiza la revolución papal en el siglo XI. Ciertamente, no es hasta entonces cuando el papado aspira a convertirse potestad suprema en términos jurisdiccionales y pastorales de las iglesias regionales de toda la cristiandad latina.

⁵⁰⁷ Fue la iglesia visigoda la primera en aceptar oficialmente el Filioque, en el siglo XII.

periodo de la iglesia visigoda que, entiendo, constituye la tradición intelectual de las nuevas iglesias hispanas en los reinos astur-leonés y navarro.

De la doctrina de Isidoro de León se adoptó una posición eclesiológica que rechazaba el cesaropapismo y que promovía la colaboración entre Iglesia y poderes seculares. En lo que respecta a la organización interna, de Isidoro de Sevilla se tomó la idea de una Iglesia de obispos, entre los cuales Pedro era el primero. Pedro como príncipe de los apóstoles y no como vicario de Cristo, lo que implicaba que el poder de Pedro no se transmitía directamente a sus sucesores⁵⁰⁸. Un suceso ejemplificador es la disputa que la iglesia astur-leonesa mantuvo frente a la sede romana sobre el estatus de la sede de Santiago de Compostela. Los prelados asturleoneses reivindicaban una autonomía eclesiástica de tipo primada con la pretensión de que la sede de Santiago deviniera iglesia patriarcal dentro de la Cristiandad. El argumentario se elaboró en torno a la tradición medieval de la predicación de Santiago en la Hispania romana, una leyenda que surgiría en el siglo VI y llegaría a Hispania en el siglo VII⁵⁰⁹, llegando a su clímax de difusión durante el reinado de Alfonso VI, el rey de León que se auto-intituló emperador. Santiago apóstol, El Mayor, fue uno de los doce apóstoles de Jesús de Nazaret y uno de sus más cercanos junto a Juan y Simón Pedro. Según la leyenda, hacia el 33 d.C. Santiago habría llegado a la provincia romana de Hispania para predicar el Evangelio y cristianizar sus pueblos. La tradición de la evangelización apostólica y de la existencia de su cadáver en Hispania no es explotada hasta el siglo IX, durante el reinado de Alfonso II. En este contexto se utilizó a la autoridad papal dentro de un argumentario en el cual se trataba de poner en valor y legitimar el culto al nuevo santo. Esta narrativa era desconocida en la iglesia visigoda; ni en los textos bíblicos, ni en el culto visigodo aparece Santiago vinculado a Hispania y, todavía menos, la idea de Santiago como sede apostólica.

Si bien, como se ha visto, el cristianismo altomedieval de los reinos noroccidentales es deudor de algunos elementos de tradición romano-gótica y quiere

⁵⁰⁸ Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit., p.84.

⁵⁰⁹ Sánchez Albornoz cuestiona la veracidad de los argumentos o evidencias históricas sobre los que se afirma que los restos del apóstol descansan en Santiago de Compostela. "(...) Sólo en el siglo VI surgió entre la cristiandad occidental la leyenda de la predicación de Santiago en España; pero ella no llegó a la Península hasta fines del siglo VII. Sánchez Albornoz, C., "En los albores del culto jacobeo", en *Compostellanum*, 16, 1971, pp. 37-71.

mantener esta idea de continuidad, es importante incidir en que se trata de una forma de cristianismo diferente, por su eclesiología, religiosidad y por el cambiado contexto de la cristiandad. El año 711, en este sentido, señala un punto de inflexión en las religiosidades y eclesiologías hispánicas. Desde entonces, los contactos con Roma y con el mundo ultra-pirenaico fueron mucho más raros y episódicos tanto con la iglesia del norte peninsular como con toledana o el llamado cristianismo mozárabe o andalusí⁵¹⁰. No será hasta el siglo XI, durante el papado de Alejandro II especialmente, cuando los contactos se hicieron más recurrentes, sistematizándose la intervención papal en las nuevas unidades políticas de Galicia, León y Castilla. El proceso de normalización -a la romana- de las iglesias hispánicas y su adscripción a la obediencia regular de la disciplina papal fueron precedidas por una transformación cultural más difusa: relacionada con las influencias intelectuales franco-romanas que recibió parte de una élite clerical leonesa y castellana.

Desde finales del siglo XI y principios del XII tuvo lugar una trasmutación religiosa, una transformación eclesial que sentó las bases para la integración de los reinos hispánicos noroccidentales en los modelos eclesiásticos franco-romanos; también tanto en los intelectuales como institucionales, en un proceso de más largo alcance. Las influencias francas posibilitarían la integración del cristianismo hispano en la incipiente organización eclesiástica romano-papal que inauguró en estos momentos la reforma gregoriana; una organización eclesial centralizada y jerárquica, burocrática y con un gobierno papal con supremacía jurisdiccional. La transformación cultura se manifestó, por ejemplo, en la nueva importancia que adquirieron determinadas formas de mediación sacramental en la religiosidad ibérica. Aquéllos elementos eclesiásticos que mediaban entre el mundo terrenal y espiritual y que la Iglesia promovía, tales como los clérigos, los santos, Cristo o la Virgen⁵¹¹.

Estos cambios no son tanto un efecto de la creciente intervención directa del papado sobre los reinos hispánicos y la actuación de Cluny, sino que el corolario de la incorporación de los modelos franco-romanos en ciertos círculos cultos. Se trata de

⁵¹⁰ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p. 313.

⁵¹¹ Véase Henriot, P., "Les saints et la frontière en Hispania au cours du moyen âge central", en Klaus, H., y Jaspert, N., (eds.) *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich: Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, Europa im Mittelalter*, 7, Akademie Verlag, Berlín, 2007, pp. 361-386.

influencias en mentalidad y comportamiento que llegan desde el mundo ultra-pirenaico mediante la presencia de clérigos, monjes y caballeros francos en cortes, monasterios y diócesis y también, por las entradas de viajeros a través de las vías abiertas por el camino de Santiago⁵¹². Influencias que son recibidas por una parte del clero castellano y leonés que pertenece a una élite culta o aculturada. Por ello se trata de una tendencia todavía en disputa con las formas de mentalidad y comportamiento propias del cristianismo andalusí y asturleonés; de tradición cultural mozárabe e isidoriana. Pronto se hará hegemónica en las instituciones regias y eclesiásticas como en cancillerías, monasterios, cabildos y episcopados. Al propio tiempo que los monjes francos devienen hegemónicos en la élite institucional también es posible aprehender ciertas formas de resistencia entre algunos sectores los clérigos y otros grupos seculares; tal como se revelará en los sucesos del cambio de rito o liturgia. No todo apunaba a que los reyes y la alta nobleza iban a seguir los preceptos de la elite cultural de influencia franco-romana a pesar de la cercanía institucional y menos aún el bajo clero y las comunidades de laicos.

5.5. Cluny

La presencia de Cluny en la Península Ibérica ha sido una de las cuestiones o fenómenos más estudiados para explicar la recepción de la reforma Gregoriana o revolución papal en las iglesias de los reinos hispánicos noroccidentales⁵¹³. La historiografía clásica ha otorgado a Cluny un lugar explicativo central.⁵¹⁴ Se la ha considerado la punta de lanza de la reforma gregoriana y también el agente propagador del feudalismo europeo. La casa borgoñesa habría sido la aliada fiel de Roma en la extensión de la reforma eclesiástica y, también, el prototipo feudal de señorío. En esta

⁵¹² “Desde el punto de vista intelectual, nada ha cambiado en Hispania hasta ese momento en que nuevos poderes francos y romanos muestran su interés por ella. Sin embargo, el encuentro se produce a mediados del siglo XI. Surgen nuevas fuentes, nuevas formas de escritura que ya no son variaciones de la tradición isidoriana y de los Comentarios al Apocalipsis, sino otra cosa que March Bloch no dudó en llamar <El renacimiento del siglo XII>.”, Villacañas, J.L., *Historia política de España: la formación de los reinos hispánicos*, Espasa, Madrid, 2006, 277.

⁵¹³ Reglero, C., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León, 2008.

⁵¹⁴ Fernández Conde, F. J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit., p.23.

narrativa, monacato cluniacense, reforma eclesiástica y feudalidad, como nuevas socialidades indisociables, habrían emanado del papado. Cluny habría sentado las bases para la difusión de las ideas hierocráticas catalizando una disposición nueva hacia la sede romana papal que, en la práctica, implica la aceptación de los feudos de San Pedro.

Los efectos beneficiosos que Cluny supuso en la recepción del modelo de iglesia de la reforma gregoriana no son cuestionados; sin embargo, no hay acuerdo historiográfico en que su papel fuera en de ser la aliada de Roma en la difusión de la reforma. Si bien, por una parte, la actuación de Cluny tuvo efectos muy favorables para la recepción del modelo centralizado de la nueva potestad romana, por otra parte, actuó también de acuerdo a una lógica propia no identificable con la papal. Se trataba más bien de una connivencia de intereses, puesto que el monacato cluniacense no era equiparable a la organización institucional de Roma como cabeza de gobierno eclesiástico y centralizado sobre la estructura diocesana. Cluny no imitaba o preconizaba el modelo promovido por Roma. La revolución papal aspiraba a la normalización de la Cristiandad latina en una Iglesia universal y unitaria cuya cabeza de gobierno y soberanía sería el papado. Roma pretendía ser el centro de una organización institucional jerárquica y burocratizada que se relacionaba a través de vínculos jurídicos, a través de relaciones de derecho. Este era su modelo, el de una institución jurisdiccional, jerárquica, burocrática y centralizada. El modelo de Cluny era otro puesto que, aunque tenía un centro, las relaciones que establece entre sus diferentes monasterios fueron reticulares. Se trataba de una organización basada en conexiones entre diferentes núcleos pertenecientes todos a una misma casa, la de Borgoña, relaciones de tipo familiar que aseguran la transmisión patrimonial. En tanto que la Curia papal aspiraba al establecimiento de una teocracia, su principal contienda fue con el Imperio Germánico. De los poderes regios y las iglesias nacionales, como las leonesa, castellana, portuguesa, aragonesa o catalana -aspiraba a la integración en la institución centralizada por medio de la subordinación jurisdiccional y la normalización sacramental y litúrgica. La diferencia entre Cluny y Roma se hace manifiesta en los distintos vínculos que establecen, respectivamente, con los poderes seculares hispanos. Fernando I -conde de Castilla (1028-1037) y rey de León (1037-1065)- estableció una alianza con Cluny, por la cual se comprometía un pago anual a la

casa de Borgoña⁵¹⁵. Esta alianza tiene la forma del pacto, de un pacto entre iguales que no implica el reconocimiento de un poder jurídico superior. No es tampoco un juramento de fidelidad ni un acto de homenaje feudal. Roma tiene otras pretensiones, Gregorio VII reclama la jurisdicción sobre Hispania como antigua circunscripción eclesiástica como provincia romana⁵¹⁶.

Cluny no fue una mera avanzada de la reforma gregoriana pero sí tuvo efectos favorables para Roma en tanto que contribuyó a sentar las bases para la introducción de una nueva cultura de gobierno: ideas nuevas sobre la organización institucional basadas en la organización jerárquica y la diferenciación de cargos -aunque no en un potestad jurídica-. Este habría sido el resultado de Cluny en los territorios castellanos y leoneses, algo diferentes a los que produjo en las tierras del reino franco. En Francia, la red de abadías de la casa de Borgoña supusieron una contención a la violencia arbitraria de la nobleza de los castillos o castral y a su apropiación voraz de tierras. Los poderes imperiales carolingios ya no estaban en disposición de ponerle freno. Cluny lo hizo a través de la sacralización de los espacios territoriales de la abadía al mismo que tejía una red centralizada de casas afines mediante las cuales acumulaba patrimonio.

En los reinos hispanos no existían esos señores de la guerra dispersos y violentos y la llegada de Cluny tiene otros corolarios, principalmente, la introducción de un modelo de organización monacal desconocido hasta entonces. Este es el momento en que la regla benedictina se generalizó de forma sistemática. De modo que la organización institucional monacal sufre una transformación considerable en tanto que se abandona el modo de organización de los viejos monasterios comunitarios. En términos generales, el monacato extendido durante la alta edad media en los reinos hispánicos noroccidentales era de tradición visigótica, organizado en base a las reglas de Isidoro y Fructuoso⁵¹⁷. Todo indica en las reglas monásticas que los monasterios andalusíes y norteos eran

⁵¹⁵ El dinero para el pago de este compromiso provenía probablemente y en buena parte de la recaudación regia por el cobro de las parias a los poderes musulmanes.

⁵¹⁶ “Por el contrario, que se le reconozca suma potestad en los dos poderes, espiritual y temporal, será la pretensión de Gregorio VII cuando proclame su derecho al dominio temporal sobre Hispania, una pretensión de naturaleza teocrática y feudal que se dejará sentir entre 1073 y 1077” Villacañas, J.L., *La formación de los reinos hispánicos*, op. cit., p. 287.

⁵¹⁷ Fernández Conde, F. J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit., p. 2.

comunitarios o familiares, con fuerte impronta apocalíptica y eremita⁵¹⁸. En ellos no estarían claramente definidos ni las funciones sacerdotales de las monacales ni, tampoco, las clericales y laicas. En torno a mediados del siglo XI, los monasterios de regla isidoriana mozárabes no existían apenas, habiendo sido reemplazados por los de regla benedictina, que proliferaron por la amplia Cristiandad latina. En estos nuevos monasterios -o nueva organización de los antiguos- se introdujo una diferenciación interna entre los monjes y los criados de Dios *-labratores nostri-*; en consecuencia, también se introdujo la idea de diferenciación jerárquica y funcional análoga a los estados de la sociedad señorial. En los reinos hispánicos noroccidentales, Cluny posibilitó la integración de la nobleza y la realeza en esta forma de organización institucional y forjó una nueva cultura “política” institucional, pre-conceptualizada. La figura del nuevo monje cluniacense no es la del eremita que ansía la huida del mundo, sino la del *miles christi* que anticipa la idea del cruzado.

La bendictización del monacato afectó también a los modos de articulación territorial. En los dominios leoneses y castellanos contribuyó a la diferenciación entre clero secular y regular -parroquia y monasterio- y también actuó como catalizador de un esquema repoblador diferente. En su estudio sobre el cristianismo del norte peninsular en la Alta Edad Media, Fernández Conde muestra la dificultad historiográfica para establecer una diferencia precisa entre monasterio y parroquia antes del siglo XI⁵¹⁹. Es plausible que esa imprecisión derive de la existencia de una indiferencia efectiva puesto que no sólo la semántica es imprecisa. No parece que haya habido hasta el siglo X -en toda la cristiandad- una distinción nítida entre clero regular y clero secular, ni siquiera en relación a la función y no sólo a la idea o definición de un cargo u oficio. Es muy probable que en el noroeste peninsular -con todas las diferencias particulares- los cenobios funcionasen como monasterios comunales y con algunas de las funciones de lo que serán posteriormente las iglesias bautismales o parroquias. Algunos de estos cenobios devendrán monasterios benedictinos y, otros, parroquias. Pero esto no ocurrirá de manera generalizada hasta el siglo XI, precisamente en el mismo momento en que se

⁵¹⁸ Bishko, C.L., “Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny”, en *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, London, 1980, pp. 1-136.

⁵¹⁹ “En definitiva, la línea divisoria entre la vida eremítica y la característica del ministerio pastoral era prácticamente inexistente, como lo era la diferencia teórica entre *ecclesia* y *monasterium* (...)” Fernández Conde, F. J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op.cit., p. 220.

inicia la actividad de Cluny y la implantación de un sistema parroquial más definido⁵²⁰. También en el resto de la cristiandad latina los dualismos monacato-parroquia y clero regular-clero secular comienzan a generalizarse formalmente sólo con la reforma benedictina.

En León y Castilla, los monjes cluniacenses serían bien recibidos por el entorno regio durante los reinados de Fernando I, Alfonso VI y Alfonso VII⁵²¹. El entorno del rey Alfonso VI fue especialmente favorable a Cluny debido a su matrimonio con Constanza de Borgoña, sobrina de Hugo de Cluny y el matrimonio de sus dos hijas con dos condes borgoñeses. De tal modo que las influencias cluniacenses residen en la casa real o en la corte regia. Entre 1080 y 1081, llegó a Castilla un grupo de cluniacenses acogidos por Alfonso VI y Constanza de Borgoña, entre los cuáles estaba Bernardo de Sèdirac, también conocido por la historiografía como Bernardo de Cluny o de Toledo. Bernard de Sèdirac fue nombrado abad de Sahagún en 1081, sustituyendo al antiguo abad Roberto, que había sido destituido por Hugo de Cluny. Bernard fue también consejero real o diplomático en la corte de Alfonso VI, donde defendió el cambio de rito, reformas eclesiásticas y la expansión de la reforma monástica cluniacense. El papa Gregorio VII lo nombró arzobispo de Toledo en 1088 –en realidad fue Urbano III tras la muerte de Gregorio VII- después de la conquista de esta ciudad (1085), estratégicamente clave para la re-construcción del cristianismo noroccidental y andalusí, ahora castellano. Bernardo ya había participado durante los años posteriores a la conquista de Toledo en este proceso, asesorando al rey sobre cómo conseguir la aceptación del cambio de liturgia. Este asunto nos lleva al otros de los elementos claves de la intervención del papado gregoriano en la normalización del cristianismo hispano: el cambio de liturgia.

5.6. Cambio litúrgico.

La intervención de la curia papal en los reinos hispanos noroccidentales se hizo notoria a finales del siglo XI y principios del XII. Fue precisamente durante el papado

⁵²⁰ Reglero, C., “Restauración diocesana y memoria regia en León y Castilla”, en Rodríguez, A., y Martínez Sopena, P., *La construcción medieval de la memoria regia*, Publicaciones Universitat de València, Valencia, 2011, pp. 87-106.

⁵²¹ La llegada de Cluny a la península Ibérica tiene lugar a través de casa real vasco-navarra con Sancho el Mayor.

de Gregorio VII cuando más obstinadamente se intervino desde la curia papal en los asuntos los reinos de León y Castilla. Dos fueron las principales cuestiones en los que centró su actuación o política eclesiástica. Uno, el cambio de liturgia o rito, por el cual el *Officium toletanum* -también llamada liturgia mozárabe o rito toledano- fue abolido y reemplazado por el *Romanorum mysterium* o *Gallicaum mysterium* -rito franco o romano-. Y, dos, la reclamación del reconocimiento de la supremacía jurisdiccional o los derechos de jurisdicción papales sobre los territorios hispanos y, en consecuencia, los dominios castellanoleonese. Fue Gregorio VII el papa que con más empeño actuó en la implementación de estas dos reformas, relativas a dos cuestiones que a priori parecen pertenecer a dimensiones muy diferentes: lo pastoral y lo jurídico. Sin embargo, desde el punto de vista de la eclesiología medieval son elementos fundamentales e integrados en el proceso de constitución de una Iglesia unitaria e universal, una corporación de clero que preste el servicio de guía de almas y el monopolio el monopolio de la vía salvífica cristiana. La unidad de la Iglesia latina no es una cuestión ahora meramente dogmática -ortodoxia- si no también disciplinar -ortopraxis-. Estamos ante una novedosa relación entre fe y liturgia en la historia del cristianismo, entre dogma, creencia y disciplina ritual y moral. La Iglesia impone no sólo la unidad de fe y dogma si no también litúrgica. Es en estas coordenadas en las cuales se comprende la importancia que la curia gregoriana concedió al cambio de rito en la península ibérica⁵²². Es una novedad que la autoridad romana se establezca como el único criterio de *ortopraxis* litúrgica, el establecimiento de la ortodoxia se impone como la implementación de un tipo de praxis ritual: *heterodoxia* y *heteropraxis* quedan así intrínsecamente vinculadas e identificadas por el papado⁵²³.

El problema del rito toledano o la liturgia mozárabe no lo inauguró Gregorio VII, pero sí le otorgó una dimensión nueva en el marco eclesiástico que promueve la revolución papal. El papa Alejandro II ya había solicitado una revisión de libros litúrgicos en Hispania estando ya el monje Hildebrando en la curia papal⁵²⁴. Esta revisión tenía como objetivo detectar errores o investigar las fórmulas extrañas en la liturgia toledana en relación con la doctrina romana. Fue durante el papado de

⁵²² “L’exemple liturgique hispanique est à cet égard très significatif d’un profond bouleversement intellectuel au terme duquel la diversité liturgique est perçue comme une rupture dans la communion de l’Église et la romanité devient pour ainsi dire une qualité de l’Église universelle.” Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p. 356.

⁵²³ *Ibid.*, p.377.

⁵²⁴ Villacañas, J.L., *La formación de los reinos hispánicos*, op. cit., p. 292.

Alejandro II cuando tuvo lugar la primera misa de rito romano en la península ibérica, en San Juan de la Peña en la segunda mitad del siglo XI. Aragón fue la primera iglesia hispánica que aceptó el rito romano o la liturgia galicana, derogando las prácticas del rito mozárabe. Este hecho inició un proceso de desaparición de textos autóctonos como la Biblia de San Isidoro y las normas disciplinares y legislativas de tradición hispana⁵²⁵.

La llegada al papado del monje Hildebrando implicó no sólo una mayor insistencia sobre este asunto si no también un cambio en el argumentario en torno al oficio toledano. Gregorio VII acusa a las iglesias hispanas de cismáticas y heréticas. La liturgia toledana es así un síntoma o una evidencia de una tendencia herética de gran calado y largo recorrido: desde la recepción de influencias priscilianistas, pasando por las arrianas o godas, hasta las sarracenas debidas a las concesiones hechas por la iglesia toledana a los poderes musulmanes andalusíes. Todas ellas hacen a las iglesias peninsulares noroccidentales sospechosas de tendencias heréticas y errores cismáticos. La curia gregoriana se refiere a las prácticas eclesiásticas de éstas como la *superstitio toledana* y -sobre los precedentes de Alejandro II- construye la idea de una liturgia herética⁵²⁶ con la voluntad de normalizar -romanizar- los ritos cristianos. Ante este estado de cosas que describe la narrativa romana, el propósito de la curia será la restauración de un cristianismo de tradición pretina que implique además el reconocimiento de la sede romana como sede jurisdiccional suprema en la Cristiandad latina.

La prioridad otorgada a la transformación litúrgica por la curia papal conlleva el costo de postergar algunas cuestiones que fueron centrales en la reforma eclesiástica durante la época gregoriana: la lucha por la *libertas ecclesiae*, la erradicación de prácticas simoníacas y nicolaístas y la institucionalización de la práctica de legislación mediante la convocatoria de concilios. El papado tuvo que consentir apoyarse en obispos del entorno regio para implementar el cambio de rito y ejercer algún tipo de control sobre la Iglesia.

⁵²⁵ El cambio litúrgico en Aragón fue un acontecimiento importante en la historia del reino de Aragón. Baso, A., “La iglesia aragonesa y el rito romano”, en *Argensoa*, 7, 1956, pp. 153-164, aquí, p. 153.

⁵²⁶ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p. 360.

Se considera que fue Alfonso VI quién introdujo “oficialmente” la liturgia romana en los reinos hispánicos de Galicia, León y Castilla en un Concilio en Burgos en el año 1080 mientras era rey de los tres reinos (1072-1109) y de León también lo fue anteriormente (1065 y 1072). A esta asamblea o concilio asistió el legado papal Ricardo de San Víctor. En el entorno cortesano de Alfonso VI se localizaban muchos hombres llegados del mundo ultra-pirenaico, algunos con su segunda esposa de procedencia borgoñesa, y entre ellos muchos cluniacenses como ya se ha mencionado. Había contraído matrimonio con Constanza de Borgoña en 1079, hija del duque de Borgoña - Roberto- y bisnieta del rey franco Hugo Capeto. La reina consorte era, también, viuda del conde Hugo III de Châlon-sur-Saon. El arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, en su *De Rebus Hispaniae* escrito en la década de 1230, acusó a la reina borgoñesa y sus amigos de Cluny de seducir a su esposo el rey para imponer la nueva liturgia franco-romana, quién queda así carente de responsabilidades sobre la decisión sobre tal hazaña.

Parte de los cronistas del siglo XII señalan al entorno borgoñés de la reina como responsables de haber promovido la imposición regia de la liturgia romana, convenciendo al rey y siguiendo las predilecciones de Hugo de Cluny. Otros, sin embargo, buscando el favor y la aprobación de Roma al mismo tiempo conciben la imposición de la liturgia como voluntad y decisión propias del rey Alfonso VI, por considerarla lo más beneficioso para sus reinos. Algunos elementos de estas narrativas - aquí sintetizadas hasta la caricatura- han llegado hasta las corrientes historiográficas del siglo XIX y XX estableciendo las bases para un debate sobre la promoción de la transformación litúrgica en términos nacionalistas o patrióticos. Algunas narrativas formularon la idea de la existencia de una conspiración ultrapirenaica para la imposición ritual por parte de los poderes imperiales-listas franco-romanos. Otras continuaron la alabanza a la hazaña del emperador hispano -castellano y español – rey de los gallegos, leoneses y castellanos en la época⁵²⁷.

Hay indicios para creer que en realidad Alfonso VI vaciló en la toma de esa decisión o en su aceptación, pues se vería obligado a posicionarse entre diferentes tendencias. En el reino había una tensión entre fuerzas partidarias contrarias. Tanto en el

⁵²⁷ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p. 355.

entorno regio como en el eclesiástico coexistían tendencias encontradas, unas favorables a Cluny y la curia romana y, otras, todavía partidarias y apegadas a las formas devocionales y eclesiales mozárabes. Algunos obispados de reciente fundación -o restauración para la Iglesia- en territorios conquistados, como Oviedo, Burgos y Santiago, se muestran favorables a obedecer la voluntad de Roma sobre el cambio de rito. Es, en cierto modo, una cuestión estratégica en tanto que el horizonte de una dependencia directa de sus diócesis a la sede romana les permitiría emanciparse de la dependencia directa del poder regio. Es una apuesta por la libertad a la romana. En 1074 en un concilio en Roma, ya algunos obispos castellanos se habían mostrado apoyo al papa Gregorio VI sobre las cuestiones hispanas de la primacía y la liturgia.

La uniformidad litúrgica fue para la curia de Gregorio VII una forma de prevenir el resurgimiento de un movimiento en torno a la idea de una iglesia hispánica independiente y única, o de formulaciones heréticas adopcionistas. En cierto modo, la curia gregoriana anticipa lo que será la herejía del siglo XIII -como creación papal en la política anti-herética- al identificar una desviación de la *ortopraxis* como error heretical susceptible de ser corregido por intervención papal. Una desviación que no está relacionada directamente con formulaciones doctrinales, refutaciones de dogmas, errores doctrinales o cismas, que pongan en cuestión la ortodoxia. La vieja *superstitio toledana* es identificada con una ambición de una iglesia independiente de la sede romana; el peligro para Roma está tanto si se apela a la memoria de la capital visigoda, la primada toledana; o si se reclama Santiago como sede apostólica. Ante tales suspicacias, el papado apuesta por la estrategia de apoyarse en las rivalidades entre los diferentes arzobispados y sedes episcopales. De este modo, Roma fortalece su papel de mediador y puede buscar favores de las distintas sedes. Por ejemplo, en 1086 se decide reconocer la primacía de Toledo como freno a las aspiraciones apostólicas de Santiago para, poco después, restaurar la provincia eclesiástica de Tarragona para compensar o debilitar el poder toledano. Lo más importante, la curia papal aspira a un Toledo nuevo, diferenciado y olvidado de lo que representaba el Toledo de las tres religiones, el Toledo andalusí con su particular cristianismo mozárabe.

5.7. Resistencia toledana.

No existe un consenso historiográfico sobre el ritmo y la raigambre del cambio de liturgia en Castilla y León, todavía menos, sobre las resistencias que suscitó su imposición. Parte de la historiografía ha interpretado, por ciertas evidencias históricas, que la abolición de la liturgia toledana e imposición de la franco-romana tuvo que enfrentarse a grandes resistencias ya desde el año 1077. En algunos casos, esta constatación ha sido articulada en un discurso patriótico que ensalza la oposición al rito romano como una resistencia ante el imperialismo o colonialismo franco. La historiografía reciente ha demostrado que esta interpretación es anacrónica y carece de rigor conceptual. La narrativa patriótica es heredera o continuadora de una tradición que comienza ya en el siglo XII con la crónica Najerense y continua de Jiménez de Rada en su crónica *De rebus hispaniae*. En ella, se ensalza la figura del rey por su capacidad, poder y fuerza, para imponer el rito romano a pesar de las fuertes resistencias nobiliarias, clericales y populares⁵²⁸. La idea de que hubo una resistencia fuerte al cambio litúrgico es deudora de una visión que quisieron transmitir las crónicas posteriores, no contemporáneas a la época. Esta narrativa está impregnada de elementos patrióticos y de exaltación a la realeza o poder regio que no se corresponde con la concepción anterior⁵²⁹.

Se podrían diferenciar dos tipos y momentos de oposición al cambio de rito. La primera oposición a la liturgia romana habría tenido lugar entre 1077 y 1080, y estaría encabezada precisamente por el rey, en oposición a tendencias partidarias localizadas en los entornos del monasterio de Sahagún, de Cluny, del monje Roberto o del monasterio de Silos, entre otros. En cierto momento a partir del 1080 el rey habría modificado su disposición en relación a este asunto. La otra resistencia, de mayor calado y duración, no tiene una expresión institucional y/u oficial, pero se puede percibir, por ejemplo, en monasterios como en León, en San Millán de la Cogolla.

⁵²⁸ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit, p. 419.

⁵²⁹ Henriët, P., “De la recherche d’une idiosyncrasie hispanique à l’étude des échanges culturels intra-chrétiens. En guise d’introduction”, en *Memini* (en línea), 18, 2014, puesto en línea el 1 de noviembre 2015, consultado el 19 marzo de 2016. URL : <http://memini.revues.org/719>

Hay dos sucesos conflictivos sobre los que la historiografía ha centrado la reflexión sobre las resistencias que suscitó el cambio de rito. Por un lado, el conflicto que surge en torno al monasterio de Sahagún por el nombramiento del abad Roberto. El nombramiento de este abad fue una imposición regia que tuvo contestación liderada por Julián. En segundo suceso fue la asamblea conciliar de Burgos en la que todo indica que el monasterio de Silos habría aceptado el nuevo rito, pero manteniendo especificidades locales como santos propios. Este hecho no denota para Deswarte⁵³⁰ una oposición al rito puesto que no se niegan a introducir el cambio litúrgico en las ceremonias del monasterio. No obstante, el hecho de que hubiera negociaciones conciliares para la implementación de estos cambios, de que se mantuvieran particularidades, puede interpretarse también como una forma de resistencia hacia prácticas devocionales y organizacionales nuevas. En el monasterio de San Millán de la Cogollo la reivindicación del rito hispánico -el toledano o mozárabe- es manifiesta, el argumentario se construye en base a la tradición de la Iglesia toledana tratando, además, de legitimarla como compatible con la ortodoxia de la Iglesia romana.

Cuando Gregorio VII felicitó al obispo de Burgos-Oca, en una carta, por la puesta en práctica del cambio de rito, también le mandó ánimos o le alentó a pelear contra los “lobos rapaces, animando a combatirlos con fuerza por la fe”⁵³¹, contra aquéllos que se oponían a la transformación en muy diferentes ámbitos entre los cuáles también había clérigos. Gregorio VII felicitó igualmente al rey Alfonso VI en 1081. La tradición de la existencia de una fuerte oposición al rito comenzó en el siglo posterior, en el ciclo de crónicas que inaugura la Najerense. También de esta época data la invención de los sucesos de la ordalía. En esta leyenda, el rey y un caballero toledano tiran dos libros litúrgicos con las respectivas liturgias, romana y toledana. El libro que se salvara de la quema determinaría cuál de las dos liturgias habría de respetarse desde entonces. Cuando la toledana es expulsada del fuego, el rey la toma y la tira de nuevo.

Quizás sea más fructífero introducir otras las preguntas alternativas a la búsqueda de una oposición o una disposición favorable o la determinación de la agencia y voluntad última de la transformación, el rey, el papado o los cluniacenses. Se trata de un

⁵³⁰ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., pp. 435-436

⁵³¹ *Ibid.*, p. 419.

momento de gran transformación donde conviven múltiples intereses, referentes y temporalidades y es difícil comprender la lógica de los comportamientos de estos actores. Por ejemplo, la transformación de las relaciones -y su representación- entre los poderes cristianos y musulmanes peninsulares. Al fin y al cabo, la liturgia toledana formaba parte de un tipo de eclesiología y religiosidad de la que la ciudad de las tres religiones era representativa. No sólo por el sincretismo devocional y doctrinal que imprimía al cristianismo mozárabe sino, también, por la concepción del tipo de vínculos susceptibles de ser establecidos entre las comunidades religiosas -cristianos, mudéjares y judíos-. El propio rey Alfonso VI, no parece haber tenido claro desde el principio su política eclesiástica una vez conquistada la ciudad; hay indicios de su vacilación sobre el cambio de rito y el llamamiento al papado. Alfonso VI aún se encontraba situado en medio de dos opciones, indeciso hasta el final. La relación con Zaida y cómo la abordaron las crónicas posteriores dan muestra de ello. Jiménez de Rada en *De rebus Hispaniae* habla de Zaida como Isabel mientras otras fuentes⁵³² la consideran concubina del rey. También algunas fuentes informan de una supuesta conversión al cristianismo y renuncia al islam, bautizada en Burgos y habitando en la corte leonesa mientras que hay evidencias de que conservó costumbres y modelos culturales andalusíes en su estancia castellana⁵³³. Alfonso no tuvo ningún problema en proclamar al hijo con Zaida, Sancho Alfónsez, como heredero de sus reinos León, Castilla, Galicia y Portugal. La boda de Alfonso VI es ahora un asunto polémico porque la nueva lógica romana de matrimonios legítimos comienza a tener efectos en Hispania, dónde anteriormente sí eran concebibles los vínculos familiares, lazos de sangre, entre norte y sur. La boda con Zaida, la reina mora, no puede entrar en la nueva lógica romana en la que los matrimonios o vínculos familiares han de ser legítimos. Las crónicas andalusíes muestran que los andalusíes se saben atrapados entre dos poderes superiores, los almorávides y los nuevos reinos cristianos-. Comienzan los andalusíes a percibir que los reyes norteños cambian la actitud hacia ellos, no es un mero cobro de parias lo que reclaman o buscan con su fuerzas o incursiones militares. Hubo momento en el que los andalusíes pudieron pensar en un príncipe cristiano como solución a la invasión almorávide y a la fortaleza de los nuevos reinos cristianos, pero pronto comprendieron

⁵³² La crónica Najerense y el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy.

⁵³³ “sabios y literatos musulimes andaban al lado del rey, la moneda se acuñaba en tipos semejantes a los árabes, los cristianos vestían a usanza mora y hasta los clérigos mozárabes de Toledo hablaban familiarmente el árabe y conocían muy poco el latín, a juzgar por las anotaciones marginales de muchos de sus breviarios”. González, A., *Historia de la España musulmana*, Labor, Barcelona, 1929, p. 202.

que se trataba de una época diferente⁵³⁴. La razón o lógica que acaba por imponerse en las decisiones de Alfonso VI es la de los asesores cercanos a Cluny y Roma, que lleva a una guerra santa, una guerra de amigo -enemigo en tierras andalusíes.

5.8. Potestad temporal petrina.

Otro de las intervenciones del papado fue la reclamación del poder jurisdiccional, de la potestad temporal, sobre los territorios hispánicos. La curia romana lo hace en calidad de heredera del vicariato de Pedro -vicario de Cristo- y, por ello, como cabeza suprema de la Iglesia. El papado argumenta la supremacía a través de la narrativa de la evangelización apostólica de los territorios de la Hispania romana. Este reclamo papal no acontece ni únicamente ni inicialmente en la Península Ibérica, tiene un precedente en la Sicilia normanda y se enmarca en la nueva política feudal de la Iglesia. La novedad reside en la forma jurídica de la relación, un acto de derecho, por el que el rey deviene vasallo del papado como vicario de Pedro. Se trata de un pacto jurídico en el que intervienen derechos⁵³⁵. En 1073 Gregorio VII envía una carta a reyes, condes y otros príncipes de Hispania⁵³⁶ reclamando su potestad temporal sobre las tierras hispánicas. El discurso gregoriano es que el *servitium* que Hispania entregó a San Pedro, en los tiempos de la predicación apostólica, quedó interrumpido con la conquista musulmana. Roma reclama que este *servitium* sea restablecido en la medida en que los territorios están ya -y estarán- en dominio de reyes cristianos.

⁵³⁴“El mozarabismo implicaba usar a las elites andalusíes como parte de la administración del rey y significaba una relación directa entre una ciudad, eficaz desde el punto de vista económico, y la fiscalidad del poder público, fuese el que fuese. El dilema era: dejar intacta la realidad de la población y hacerse con sus cargas fiscales, o intervenir y transformar la realidad ciudadana de Toledo, cristianizarla y poner en peligro sus recursos fiscales. Este dilema perenne determina las prácticas de equilibrio.”. Villacañas, J.L., *La formación de los reinos hispánicos*, op. cit., p. 306.

⁵³⁵ Un ejemplo es la peregrinación de Sancho Ramírez a Roma, deviene vasallo del papa y compromiso al pago de un censo. Este tipo de pacto se demanda también a los otros reyes de Hispania: “*S’il est donc, en Aragon et en Castille-Léon, impossible de parler avec Alfons Becker de <contrat féodal> et de <fief de l’Église romaine>, il n’en demeure pas moins que les papes y usent d’un vocabulaire politique destiné à imposer la suprématie de Rome: une suprématie religieuse, mais que possède un fort potentiel politique en raison de la théologie politique qui se développe dans les milieux réformateurs. En effect, la tendance à dissoudre le naturel dans le surnaturel a des conséquences particulièrement nettes dans les relations entre le temporel et le spirituel.*” Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., pp. 396-397.

⁵³⁶ *Ad principies hispaniae*.

Si bien esta reclamación papal existe en otros territorios cristianos y está relacionada indirectamente con las formulaciones de la falsa donación de Constantino, por otro lado, hay factores locales que, como en el cambio de rito, permiten comprender la particularidad de reinos hispánicos noroccidentales. Es probable que la temporalidad de esta reclamación papal posea elementos de reacción a la intitulación de Alfonso VI como emperador de las Hispanias o con la pretensión papal de hacerse con dineros de las parias que iban para el pago de Cluny, y que ahora reclama el papado. La auto-proclamación o in-titulación de Alfonso VI como emperador de Hispania, donde convivían cristianos, musulmanes y hebreos, estaba muy alejada de las concepciones del poder en los territorios imperiales, francos y papales. Allí los emperadores cristianos, para serlo, requerían de la consagración papal, una unción imperial que los proclamase y legitimarse como tales. Alfonso carece de una potestad sobre la que establecer una legitimidad carismática de este tipo, a pesar del fallido intento de establecer a Santiago como sede apostólica. Aún con ello, la supremacía imperial a la que se remite Alfonso VI no es de la misma naturaleza que la germana. La hispana se remite a una superioridad sobre los diferentes poderes de Hispania, incluido el derecho a las parias, que carece además de conceptualización. La curia de Gregorio VII acepta esta superioridad, pero no la del ideal imperial cristiano y lo ha demostrado al desafiar cualquier posible intento de constitución imperial e imponiendo como supremacía temporal y como única fuente de legitimidad.

5.9. Cruzada.

La reclamación de la jurisdicción papal sobre los territorios hispánicos, la *plenitudo potestatis*, sucede en paralelo a transformaciones importantes en la concepción del mundo andalusí. La relación entre los reinos hispánicos del norte con los dominios musulmanes se transforma progresivamente de un dominio fiscal a una guerra cruzada, de conquista o aniquilación del enemigo por ambas partes. Una transformación paulatina que dinamiza la intervención romana y resulta en la cristalización de la idea de cruzada en tierras hispánicas⁵³⁷. La novedosa noción de cruzada no fue ni una

⁵³⁷ Ayala, C., “Definición de cruzada: estado de la cuestión”, *Clío y Crimen*, 6, pp. 216-242.

acuñación hispana durante la llamada reconquista, ni una mimesis de la guerra santa del Islam, ni tampoco la importó Cluny mediante sus modelos del guerrero sacralizado, el *militi christi*. Cluny en Hispana sí que introdujo o posibilitó la idea de que el conflicto fronterizo estaba al servicio de una causa justa y la idea del caballero de cristo; no obstante, esto no es equiparable a la idea de cruzada o a la del guerrero cruzado⁵³⁸. La cruzada requiere de unas condiciones particulares⁵³⁹: 1) ofrecer indulgencias y la idea de purgatorio. 2) La existencia de una milicia a servicio de un poder jurisdiccional superior. 3) Relaciones jurídicas y religiosas al tiempo, entre la Iglesia y la milicia. Sentido jurídico y escatológico de la cruzada.

De hecho, ni reconquista ni cruzada son términos precisos de la mentalidad de los siglos VIII y IX, como creencias o valores religiosos colectivos; según Fernández Conde pertenecen a una tradición escrita posterior⁵⁴⁰. En contra de lo que proponía Américo Castro, la cruzada no fue un invento hispano ni una imitación del islam, incluso si aceptamos con Deswarte que la llamada reconquista tiene una dimensión de guerra sacralizada, puesto que se refiere a una dimensión sacralizada muy general -no la propia de la cruzada- que tiene que ver con el cosmos medieval, con el sustrato sacro de todo el mundo profano medieval y su atribución de carácter divino. La narrativa de la reconquista entre el siglo IX y el X en el reino astur-leonés se basa en el ideal de la restauración de un orden romano-gótico y no en una guerra de aniquilación del enemigo ismaelita en un orden providencialista sagrado.⁵⁴¹

La idea de guerra como cruzada aparece por primera vez formulada en significativo texto de Guilbert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*. Se trata de una guerra penitencial en tanto que tiene efecto redentor de pecados- *remissio peccatorum*- para los participantes. La remisión de pecados además tiene su origen en una concesión papal, la indulgencia en la bula de cruzada. Es por ello que la idea de cruzada surge en mismo

⁵³⁸ En el segundo apartado de este capítulo veremos la manifestación de estas transformaciones de los modelos literarios. En el caso del ideal del caballero cristiano, un ejemplo relevante es el del *Libro de Apolonio*. Perteneciente formalmente a la nueva maestría de la clerecía -el llamado mester de clerecía-, una forma romance proveniente del ámbito cultural clerical, este texto establece un patrón clerical de héroe que prescinde de la violencia. Aquí, el modelo del héroe no está basado en el manejo de la espada y en la virtuosidad en el arte de la guerra, sino en la *sapientia*, la sabiduría cristiana. Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*. Vol. 2, Madrid, Visor, 2012, p. 357.

⁵³⁹ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p. 510.

⁵⁴⁰ Conde, F. J., *La religiosidad medieval en España Alta Edad Media*, op.cit., p.502.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 501.

contexto que se establece la idea del purgatorio y la indulgencia; el mismo momento en el cual la absolución sacerdotal se impone como condición para la absolución de pecados frente a la antigua importancia de la labor penitencial. La cruzada es una guerra santificada y santificadora a la que los cristianos que participan, convocados en predicación por el vicario de Pedro, obtienen la absolución papal de los pecados por su sacrificio martirial. La cruzada implica la iniciativa pontificia, la puesta en marcha de indulgencias -dimensión penitencial- y la idea de portar la cruz.

Sería conceptualmente erróneo denominar cruzada -en este sentido- a lo que sucede en la Alta Edad Media hispánica. En efecto, se produce una transformación progresiva de las relaciones de los reinos cristianos noroccidentales con los poderes musulmanes andalusíes, sin embargo, hasta el siglo XI no es efectiva la noción de cruzada. La guerra santa como cruzada cuaja a partir de la asimilación de las influencias de los caballeros ultrapirenaicos y del papado⁵⁴². Entre finales del siglo IX y principios del siglo XI, en los entornos del papado y los cronistas francos, aumenta el interés que muestran por los asuntos de frontera de los reinos hispánicos frente a los dominios musulmanes⁵⁴³. Poco a poco cala la idea de cruzada y transforma, no sólo las relaciones con los poderes musulmanes andalusíes, si no también cambia la propia Iglesia leonesa y castellana. La cruzada tiene un fuerte impacto en los reinos hispánicos: en su relación con los poderes musulmanes y en el tipo de dimensión apocalíptica que introduce. El aliento apocalíptico de la cruzada papal es muy diferente a la altomedieval que se manifiesta en el eremitismo que representa Beato. La cruzada no anima a la huida del mundo profano y a la búsqueda de vidas sencillas ascéticas como la que se podría buscar en los montes de Asturias en la Alta Edad Media. El sacrificio de la cruzada es el del mártir de Cristo, el de aquéllos que ansían morir en la lucha, que en la batalla a muerte saben que encontrarán la absolución de sus pecados y, así, la reducción del sufrimiento en el purgatorio. La acción escatológica de los últimos días que implica la cruzada no conduce a los hombres a los montes, si no que los llama -por predicación papal- a la batalla en Valencia y Sevilla, como mártires, al igual que son llamados a Jerusalén o Túnez.

⁵⁴² Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., p.502.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 506

5. 10. Roma pacta con la indocilidad castellana: obediencia, uniformización ritual y *libertas ecclesiae*.

Se analiza, en este apartado, la obediencia castellana a las directrices papales y la asimilación de las formas políticas y jurisdiccionales romanas durante un periodo que va desde finales del siglo XI a mediados del siglo XIII. Enfocando la mirada al final de esta etapa, se constata que mientras Inocencio III proyectaba las nuevas reformas lateranenses sobre la cristiandad latina, en Castilla la simonía y el nicolaísmo todavía eran prácticas comunes. En realidad, la discriminación nítida entre oficios y prerrogativas típicamente eclesiásticas y las propias de los poderes seculares no había penetrado en las instituciones y mentalidades castellanas, menos aún en el ordenamiento de las lealtades. Roma seguía advirtiéndose como una autoridad remota y una eventual amenaza contra costumbres propias tan arraigadas como el concubinato clerical⁵⁴⁴. Si el diseño gregoriano de una cristiandad organizada sobre la *libertas ecclesiae* no se había desplegado en Castilla, tampoco había sido ésta la prioridad de Roma, pues el impulso de las reformas gregorianas se dirigió primordialmente a la uniformización ritual, es decir, a la imposición de la liturgia franco romana, que en el caso castellano significó la supresión de la toledana o mozárabe⁵⁴⁵. Este hecho alteró abruptamente las formas tradicionales de religiosidad y organización eclesial para, en su lugar, instaurar instituciones y devociones extrañas. Tanto es así que no faltaron hostilidades a la decisión vacilante de Alfonso VI promocionada por su entorno borgoñón: las comunidades de raigambre mozárabe familiarizadas con el mundo andalusí y que poblaban la meseta en monasterios comunitarios, contemplaron el desmoronamiento de sus economías de salvación familiares organizadas sobre la autosubsistencia y sometidas a la antigua regla isidoriana⁵⁴⁶.

Desde una perspectiva europea, dicho acontecimiento se inscribe en el proceso de exportación de formas organizativas y culturales impulsadas por los *consortia* del

⁵⁴⁴ “En cuestiones de disciplina eclesiástica manifestaron su espíritu fronterizo en su desprecio por la autoridad lejana-incluida la autoridad pontificia- y en su rechazo de todo tipo de reformas que amenazasen a sus peculiares instituciones.” Linehan, P., *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975, p. 2. Véase también Armstrong-Partida, M., “Priestly marriage: the tradition of clerical concubinage in the Spanish Church”, *Viator*, 40, 2, 2009, pp. 221-253.

⁵⁴⁵ Deswarte, *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., pp. 353-357.

⁵⁴⁶ Reilly, B. F., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

mundo poscarolingio. La fundación de monasterios cluniacenses, la introducción de la canonística y la teología en escuelas conventuales y catedralicias o la recepción de constituciones conciliares sirvieron a la producción de réplicas impulsadas bajo el liderazgo papal. Este marco interpretativo sitúa a Castilla como una región periférica, debido a la demora y los obstáculos en el desarrollo del proceso de cristianización cultural e institucional que el papado llevó a cabo en toda la cristianidad latina a ritmos diversos. Por otra parte, Castilla funcionaba como un espacio fronterizo y permeable a las influencias institucionales y culturales del mundo musulmán gracias a su conexión con al-Ándalus, como muestran las conversiones y fases de aculturación asimétrica que experimentaron las poblaciones cristianas y musulmanas a ambos lados de la frontera y cuyas huellas se observan también en ciertas características de las comunidades monásticas así como en la veneración de santos locales⁵⁴⁷ o en el arraigo de la liturgia toledana⁵⁴⁸.

La distancia de la organización y formas doctrinales del cristianismo franco se revela, por ejemplo, en la propensión castellana a una escatología apocalíptica que contrasta vivamente con la escatología romana progresivamente anti-apocalíptica e institucional, que retrasaba indefinidamente el día del juicio final y, en compensación, establecía un complejo régimen sacramental y litúrgico por el que ofrecía una garantía de salvación personal que ya no se esperaba de un acontecimiento inmediato y colectivo. El aplazamiento indefinido de la llegada del reino celeste de Dios fijó un horizonte de redención postergado sobre el cuál la Iglesia organizó institucionalmente una cura pastoral periódica vinculada a la purgación espiritual. Por el contrario, la cultura apocalíptica castellana surgió en el seno de un orden social dispuesto en torno a la centralidad de la batalla frente a los musulmanes, visible en los tiempos de Alfonso III (866-910) y Beato de Liébana (¿701?-789) en las figuraciones de la batalla de los pueblos unidos en la Cruz contra el enemigo final, apoyados por la figura de Santiago⁵⁴⁹. La condición fronteriza produjo un tipo de episcopado militarizado, muy diferente al modelo de obispo consejero de los dominios francos, lombardos y normandos. Mientras que el primero enfocaba su actividad cortesana en asuntos bélicos cuya lógica estaba marcada por el reparto territorial diocesano - como mostraría en la

⁵⁴⁷ Henriët, P., *La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica*, "Memoria ecclesiae" 24, 2004, pp. 13-79.

⁵⁴⁸ Fernández Conde, F. J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit., p. 103.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, pp. 265 y 381.

primera mitad del siglo XIII la relación entre Fernando III y los obispos-⁵⁵⁰; el segundo actuaba en la corte en calidad de representante de la autoridad moral eclesiástica orientando a príncipes y reyes hacia las virtudes cristianas.

Teniendo en cuenta que la unificación ritual y la obediencia a Roma fueron factores de colonización de las periferias, la tardía acogida del reformismo del IV Concilio de Letrán en Castilla encuentra su antecedente inmediato en el decurso de la reforma gregoriana. El fracaso de la *libertas ecclesiae* se reveló institucional y políticamente en la ausencia de una organización eclesiástica sistematizada, independiente del poder secular y sometida a Roma⁵⁵¹. La escasez de órganos de coordinación de la acción clerical como hermandades o asambleas clericales contrasta, por ejemplo, con lo ocurría en las iglesias de la Corona de Aragón, dónde funcionaban incluso como sujetos políticos autónomos⁵⁵². En Castilla sólo se puede identificar un patrón tal, y de forma ambivalente, a partir de la asamblea en Salamanca de 1310⁵⁵³. La lealtad primaria del episcopado castellano se dirigía al rey, a quien servían los prelados en la corte en asuntos militares y no sólo en calidad de consejeros. Muestra de ello son hechos como que el rey Fernando III actuase como *señor de las iglesias de su reino*⁵⁵⁴ en la resolución de conflictos eclesiásticos, o que Alfonso X percibiese la celebración de asambleas eclesiásticas como una revuelta contra el rey, más aún si versaban sobre agravios regios como el ultraje a la *libertas ecclesiae*⁵⁵⁵. En la trabazón de la fidelidad episcopal hacia el rey influyó paradójicamente la concesión papal de prerrogativas al poder regio sobre atribuciones eclesiásticas, especialmente tras la toma de Córdoba y Sevilla por Fernando III⁵⁵⁶, paradoja sólo aparente, ya que en en la coyuntura de conquista territorial, las pautas de acción de los prelados castellanos se centraron en la organización territorial diocesana y archidiocesana -y su correspondiente reparto de

⁵⁵⁰ Rodríguez, A., "La política eclesiástica de la monarquía castellano-leonesa durante el reinado de Fernando III (1217-1252)", *Hispania* 48, 168, 1988, pp. 7-48, aquí pp. 14-15.

⁵⁵¹ Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape*, op. cit., pp. 354-355.

⁵⁵² Y donde sí existía una idea de corporación clerical que posibilitaba la identificación de intereses clericales comunes. Se manifiesta, por ejemplo, cuando Jaime I aconseja a su yerno Alfonso X que escuchara y mantuviera la Iglesia de su lado. Algo semejante recomendó Juan Gil de Zamora al rey, exhortándole a que solicitara consejo de forma separada a obispos y laicos. Linehan, P.: *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, op. cit., pp. 104-105.

⁵⁵³ Linehan, P., "The Spanish Church revisited: the episcopal gravamina of 1279", en Tierney, B y Linehan, P. (eds.): *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on his Seventieth Birthday*, pp. 127-47, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 127-147, p. 139.

⁵⁵⁴ Rodríguez, A., "La política eclesiástica de la monarquía castellano-leonesa", op. cit., p. 19.

⁵⁵⁵ Linehan, P., *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, op. cit., p. 153.

⁵⁵⁶ Rodríguez, A., "La política eclesiástica de la monarquía castellano-leonesa", op. cit., p. 36.

beneficios y diezmos-, mientras que la ventaja pontificia consistió, en última instancia, en contar con el apoyo regio. Para mayor ilustración, cabe mencionar el escaso interés del clero por las cuestiones relacionadas con la disciplina eclesiástica, la reforma moral o la cura de almas, tal y como mostrarían las actas conciliares y sinodales⁵⁵⁷.

5.11. La perspectiva romana.

La curia romana intervino adaptándose a las particularidades de cada territorio según evidencian la correspondencia papal y el desempeño legatino. En Castilla en el siglo XIII se impuso la razón romana de expansión –*dilatatio*– de la cristiandad latina, como explica el empeño curial en la coordinación de huestes para una guerra conjunta contra al-Andalus, escenificada como guerra santa. Su mayor logro fue la victoria de Las Navas de Tolosa (1212) en la que participaron diferentes reyes peninsulares como Alfonso VIII de Castilla, Pedro II de Aragón, Alfonso II de Portugal y Sancho VII de Navarra contra los ejércitos almohades⁵⁵⁸. Asimismo, Roma persistió en la pacificación los reinos hispánicos al mismo tiempo que aseguraba un equilibrio entre ellos en términos de autonomía política. Esta actuación ratifica el proyecto romano de la *iurisdictio divisa*, urdido entre los emergentes canonistas en la coyuntura que enfrentaba a Roma con el Imperio germánico por la hegemonía imperial-pastoral cristiana. Se trataba de un proyecto de reordenamiento de la relación entre los dominios seculares y la potestad pontificia que promocionaba la autonomía jurídica de principados y reinos, mientras buscaba el debilitamiento de cualquier proyecto imperial. Se trataba de impedir así la ocasión de una aspiración imperial universalista que disputase la supremacía a Roma como vicariato.

⁵⁵⁷ El sínodo diocesano de Palencia del obispo Blas Fernández de Toledo, en 1346 todavía recordaba las tareas del clero encargado de la cura de almas en las parroquias. “Los curas, otrosí, digan misa e encomienden las fiestas e prediquen la palabra de Dios, e denuncien e publiquen a sus pueblos las cosas que el Cardenal legado e nos ordenaremos en nuestras constituciones, e bautizen e oyan de confesiones e den el Cuerpo de Dios e el sacramento del casamiento a los que este sacramento quieren rescebir, e oleen a los enfermos e entierren a los finados, ca esto pertenesce a su officio”. García García, A. (ed.), *Synodicon Hispanum, VII. Burgos y Palencia*. BAC, Madrid, 1997, pp. 383-384.

⁵⁵⁸ Smith, J. D. (2011), “The papacy, the Spanish kingdoms and las Navas de Tolosa”, *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 20, pp. 157-178, aquí pp. 170-171.

Si Roma reconocía la independencia jurisdiccional de poderes territoriales no imperiales, a cambio los instaba a su sometimiento como vasallos. Así, la defensa jurídica de la *plenitudo postestatis* temporal de los reinos se amparaba en la idea de una *Christianistas* concebida como un *imperium spirituale*, de la que el papado constituía la cabeza. Estas nociones que contribuyeron al robustecimiento de los reinos frente al universalismo imperial proliferaban en los entornos cortesanos del reino franco o el normando en Sicilia e Inglaterra⁵⁵⁹. Su entrada en Castilla fue a iniciativa romana, particularmente a través de los arbitrajes papales en los que se evidencia el interés pontificio en preservar una pluralidad ponderada de reinos hispánicos. Bajo esta racionalidad se comprende la actuación del legado cardenal Gregorio de San Angelo enviado por su tío el papa Celestino III (1191-1198) a Hispania en 1192, y la posterior actuación de Inocencio III (1198-1216) y Honorio III (1216-1227) en la resolución conflictos regios⁵⁶⁰. Baste como ejemplo la mediación de Inocencio III en el conflicto desatado tras la muerte de Sancho IV (1054-1076) entre los reyes de Aragón, Castilla y Navarra donde se cuidó de no privilegiar la primacía de ninguno de ellos evitando dar rienda a posibles pretensiones imperiales⁵⁶¹.

De forma simultánea, la curia romana impulsó la coordinación de las huestes de los reyes cristianos hacia una ofensiva conjunta contra los poderes andalusíes, implicándose así en el avance territorial de la cristiandad como guerra de conquista. En este marco no será factible de nuevo una alianza como la que buscó Sancho VII (1194-1234) con los almohades tras la invasión de Navarra por Alfonso VIII de Castilla (1158-1214) y Pedro II de Aragón (1196-1213). En adelante, el papado tratará de impedir la repetición de estos vínculos de auxilio con los musulmanes, tan poco insólitos en los siglos previos como los de sometimiento fiscal. Desde entonces las relaciones castellanas con los poderes andalusíes se conformaron como un enfrentamiento entre enemigos en el marco de una cruzada⁵⁶². Con ello, la contienda no se reducía ya a una mera guerra santa con dimensión apocalíptica o a la reconquista de los dominios del

⁵⁵⁹ Villacañas, *La formación de los reinos hispánicos*, op. cit., p. 277.

⁵⁶⁰ Cf. Estepa Díez, C., *real y sociedad: estudios sobre el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)*, Universidad de León, León, 2011; González, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, CSIC, 1960.

⁵⁶¹ O'Callaghan, J. F. "Innocent III and the kingdoms of Castile and Leon", en Moore, J.C. y Bolton, B. (eds.), *Innocent III and his World*, Ashgate, Brookfield, 1999, pp. 317-335, aquí p. 317.

⁵⁶² Rodríguez, A., "Légitimation royale et discours sur la croisade en Castille aux XIIe et XIIIe siècles", op. cit., pp. 14-17.

antiguo reino godo⁵⁶³. En este momento entra en juego la noción de cruzada, con su doble sentido jurídico y escatológico. Por una parte, Roma ofrecía la promesa de remisión de pecados -un bien espiritual exclusivo- a los participantes en el combate⁵⁶⁴, por otra, la sede pontificia reclamaba, en tanto que vicaria de Cristo, la propiedad sobre las tierras a ocupar, así como la dirección de las milicias⁵⁶⁵. En suma, si bien la sacralización de la reconquista existía previamente y no desapareció, la recompensa penitencial que ofrecía el papado introdujo la dimensión escatológica a la contienda, cuya racionalidad conquistadora y uniformadora anunciaba la imposibilidad de la supervivencia del mundo andalusí y del cosmos mozárabe.

5.12. Recepción y obediencia conciliar.

Otro de los elementos para comprender la relación castellana con Roma es la recepción de la actividad conciliar ecuménica. Conviene señalar, de entrada, que la numerosa asistencia de prelados castellanos a los concilios lateranenses III (1179) y IV (1215), en comparación con la exigua participación en los anteriores, sugiere ya un cambio en su disposición hacia Roma. Cosa distinta es que de esta participación se derive la obediencia a las constituciones conciliares, así como su implementación, lo que sí indicaría el sometimiento a la supremacía jurisdiccional y gubernativa romana. Es más, la documentación de las sesiones lateranenses indica que la sede romana funcionaba para los castellanos todavía como una autoridad de arbitraje sobre controversias diocesanas y archidiocesanas. Este parece ser el sentido de la falsificación de las prerrogativas supuestamente otorgadas por Inocencio III al arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada en la sesión sobre la primacía hispánica del IV Concilio de Letrán, tales como el cargo de legado papal en Hispania durante diez años o la facultad

⁵⁶³ Ayala, C., "Definición de cruzada: estado de la cuestión", op. cit.

⁵⁶⁴ Smith, J.D., "La guerra contra los musulmanes en España «en palabras» del papa Inocencio III", en Ayala, C.; Henriët, P.; Palacios, J. S. (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Casa de Velázquez, Madrid, 2016 pp. 207-218, aquí p. 214.

⁵⁶⁵ Henriët, P., "La guerra contra el islam: una guerra santa, pero ¿según qué criterios?", en Ríos, M. (ed.), *El mundo de los conquistadores*, Sílex, Madrid, pp. 319-338, aquí pp. 325-337.

de conceder dispensas a trescientas personas⁵⁶⁶. El hecho de que se trate de una falsificación viene corroborado por la única fuente contemporánea al concilio que comenta la sesión sobre Hispania, escrita por un monje cisterciense anónimo⁵⁶⁷. Dicho texto no menciona ninguno de los privilegios del documento anterior y, por el contrario, advierte de que no se llegó a ningún acuerdo a pesar de las tentativas de Inocencio III en la sesión del día el 13 de noviembre de 1215 en la basílica de Letrán.

Lo que sí trasluce dicho relato es el tenaz interés de los castellanos en dos asuntos: la disputa sobre la primacía hispánica y en la exoneración del pago de las tasas para la cruzada de Ultramar, argumentando que sus iglesias ya sufragaban, y con dificultad, la cruzada hispánica⁵⁶⁸. Esta implicación conciliar contrasta con la exigua puesta en práctica de la legislación conciliar en Castilla y el abandono de las labores pastorales. La observancia del reformismo lateranense no fue similar en todas las latitudes de la cristiandad latina. Mientras las transformaciones arraigaron ágilmente en los dominios francos, en el reino normando de Inglaterra o en la Corona de Aragón, en las diócesis del Imperio germánico y de Castilla fueron cuanto menos ignoradas sino más bien repudiadas⁵⁶⁹.

Hay cierto consenso historiográfico sobre la idea de que la implementación sistemática de los decretos del IV lateranense en Castilla, tuvo lugar únicamente a partir del Concilio provincial de Valladolid de 1322⁵⁷⁰. El efecto inmediato de las reformas conciliares en las décadas posteriores a 1215 fue casi imperceptible según las evidencias

⁵⁶⁶ Manuscrito MS 15-22, encontrado en la biblioteca del cabildo de Toledo, ahora en la BNE, MS Vi-15 no.5. García García, A., "Innocent III and the Kingdom of Castille" 1999, en Moore, J. C, Brenda, B. (eds.), *Pope Innocent III and his world*, op. cit., pp. 337-350 aquí p. 347.

⁵⁶⁷ Ms. 1105 *Alemanai Giessen*, estudiado por Kuttner, S. y García García, A., "A new eyewitness account of the Fourth Lateran Council", en Kuttner, S., *Medieval councils, decretals, and collections of canon law* IX, Taylor and Francis, Ashgate, pp. 115-178.

⁵⁶⁸ "Emplear sus energías, no en la tarea de convocar concilios y sínodos y en la de reformar la Iglesia española, sino en la de sabotear la colecta de la tasa". Linehan, P., *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, op. cit., p. 6.

⁵⁶⁹ Brentano, R., *Two churches: England and Italy in the 13th century*. University of California Press, Berkeley, 1988.

⁵⁷⁰ En esta interpretación coinciden especialistas como García y García, A., "Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense en Castilla", en Vasquez, I. (ed.) *Studia historico-ecclesiastica. Festschrift für Prof. Luchsius G. Spätling*, Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, Roma, 1977, pp. 249-282; Linehan, P., *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, op. cit.; Fernández Conde, F. J., *La religiosidad medieval en España: Alta Edad Media*, op. cit.; Sánchez Herrero, J., "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana", en Linehan, P. (ed.) *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Biblioteca apostólica vaticana, Città del Vaticano, sin año, pp. 349-72; O'Callaghan, F., "Innocent III and the kingdoms of Castile and Leon", op. cit.

documentales existentes⁵⁷¹: no hay apenas menciones a la celebración de sínodos o concilios locales y menos son aún las actas conservadas del siglo XIII⁵⁷². Otra evidencia son las cartas de Honorio III (1216-1227), sucesor de Inocencio III, en las que se lamenta de que los castellanos no cumplieran los dictámenes reformistas conciliares. En la misma carta, Honorio III recrimina al clero su indisciplina y hábitos licenciosos como el mal uso de los bienes eclesiásticos, el abandono de la observancia monástica o su tolerancia con la herejía⁵⁷³.

Hubo que ser la iniciativa del legado Juan de Abbeville -enviado a los reinos hispanos por el papa Gregorio IX (1227-1241)- la que provocase la primera reunión de un concilio provincial de tendencia reformista, celebrado en Valladolid en 1228 y seguido por otro en Salamanca el año siguiente. El retrato que el legado esboza del clero castellano es elocuente: inculto, incontinente, apegado al concubinato y ajeno a la disciplina de concilios y sínodos. Esta condición clerical inhabilitaba a la Iglesia para ofrecer servicios legítimos de cura de almas, mientras que la indiferenciación entre potestades eclesiásticas y seculares hizo habituales la simonía y el nicolaísmo. Ante este estado de cosas, Juan de Abbeville trató de adaptar los decretos lateranenses a la idiosincrasia castellana⁵⁷⁴, por ejemplo, promocionando que se destinasen recursos materiales para desarrollar la formación clerical y la administración pastoral. En esta línea, en el Concilio de Valladolid (1228) el canon *De Beneficiatis illiteratis*, promulgado por el legado obligaba al clero a aprender latín: *Stablecemos, que en todos Beneficiados que non saben fablar latin, sacados los viejos, que sean constreñidos que aprendan, et que non les den los Beneficios fasta que sepan fablar latin*⁵⁷⁵. En la misma línea, proveía recursos para el clero que quisiera formarse en Gramática: *Otros dispensamos con todos aquellos que quisieren estudiar, et aprovechar en Gramática,*

⁵⁷¹ Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) Vol VI*, Pedro Montero, Madrid, 1859. Véase además el *Synodicon hispanum*, edición de los sínodos locales de la Península Ibérica en volúmenes organizados por las actuales provincias, a cargo de A. García y García.

⁵⁷² García y García, A., "Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense en Castilla", op. cit.

⁵⁷³ Linehan, P., *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, op. cit., p. 10.

⁵⁷⁴ Por ello, los estatutos de los concilios legatinos siguen a los lateranenses en las disposiciones sobre la confesión, la comunión anual, el matrimonio, los diezmos, los patronos laicos, la simonía, asuntos procesales, el comportamiento clerical y episcopal, los capítulos monásticos y las trienales y la regulación de los beneficios y rentas eclesiásticas. *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷⁵ Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) Vol III*, Pedro Montero, Madrid, 1854, p 325. En el propio manuscrito se emplea el latín para los títulos de las constituciones de este concilio y el castellano para su contenido.

*que hayan los Beneficios bien et entregamiente en las escalas, de la fiesta de San Luchas fasta tres años, se hi viere otros Clerigos por que la Iglesia sea servida.*⁵⁷⁶.

Tales esfuerzos reformistas se evidenciaron ineficaces en el medio plazo, el conciliarismo no arraigó y sus prescripciones no fueron obedecidas. Así lo evidencia la escasa actividad sinodal diocesana⁵⁷⁷ que, en términos cuantitativos, no satisfacía ni remotamente la celebración anual establecida en Letrán IV así como la escasez de concilios provinciales⁵⁷⁸. En el siglo XIII, en las 29 diócesis restauradas en Castilla, únicamente 11 fueron los sínodos celebrados en 7 diócesis distintas, lo cual contrasta con los 62 sínodos celebrados en la provincia Tarraconense en 10 de las 14 diócesis restauradas. En realidad, únicamente existe evidencia desde mediados del siglo XIV de un atisbo reformista en la implementación conciliar. El punto de inflexión se sitúa convencionalmente en otro concilio legatino reunido en Valladolid en 1322 -casi un siglo después del celebrado por Abbeville- y bajo el auspicio de otro legado papal franco, Guillaume Pierre Godin, enviado a la Península Ibérica por el papa Juan XXII (1316-1334)⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ En el mismo concilio vallisoletano de 1228 se establece que sean los clérigos más letrados los que realicen la predicación y las confesiones en iglesias catedralicias y conventuales. "Item establecemos, que en cada Iglesia Cathedral sean escogidos dos varones los maes idóneos et maes letrados que hi fueren, para predicar la palabra de Dios, et para oír las confesiones generalmente". Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) Vol III*, op. cit., p. 325.

⁵⁷⁷ Por ejemplo, en la archidiócesis de Santiago de Compostela -una de las diócesis con mayor actividad conciliar durante los siglos XII y XIII- en el sínodo convocado por el arzobispo Bernardo II en julio de 1229 a pesar de haber recibido a Juan de Abbeville, no es posible percibir la influencia lateranense en sus constituciones, excepto en el segundo, el quinto y el octavo. Tal influencia sí será manifiesta más tarde, en el sínodo celebrado en agosto de 1289 convocado por el arzobispo dominico Rodrigo González de León (1286-1304), en el que se reproducen las constituciones más importantes de Letrán. Desde entonces, muchos de los sínodos siguientes copiarán las constituciones de este último, con su impronta reformista. García García 1981, 257-335.

⁵⁷⁸ En Santiago se celebraron dos concilios provinciales en 1245 y 1266 respectivamente; también allí se celebró uno inmediatamente después de Letrán, entre 1216 y 1217. En Toledo se celebró un concilio provincial en 1257. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) Vol III*, op. cit.

⁵⁷⁹ En el siglo XIV hay un punto de inflexión y se inaugura una época de mayor conciliarismo en las provincias eclesiásticas castellanas: 15 concilios provinciales y 77 sínodos en 16 diócesis. Fue mayor la actividad conciliar y sinodal en la Tarraconense, con 28 concilios y 2 en Zaragoza, 130 sínodos en total. En el XV la situación se invierte, el conciliarismo se incrementa en los dominios castellanos y decae en los de la corona de Aragón. Sanchez Herrero, J., "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI", op. cit., p. 350.

5. 11. Encrucijadas de la cultura pastoral literaria.

Se han examinado los factores concernientes a la dimensión jurídica y política del cristianismo plenomedieval en su organización eclesiástica. Este apartado versará sobre la dimensión pastoral que coexiste con la anterior. Se estudiará el encuentro entre la nueva racionalidad pastoral promovida por Roma con las particularidades de la cultura de salvación castellana, recurriendo para ello a fuentes que, desde una perspectiva sociológica, pueden concebirse como literatura pastoral y no solo a las propias de la teología moral.

Inicialmente conviene resaltar que la economía de salvación eclesial durante los siglos XII y XIII sufrió alteraciones sustanciales que modificaron la propia racionalidad pastoral. Los procesos de estandarización ritual y doctrinal, así como la ampliación de la cristiandad fueron concebidos como requisitos para la salvación global, al ser las formas efectivas de realización del ideal romano de una Iglesia unitaria y universal. Por ello, el surgimiento de una nueva pastoral, estaba vinculado intrínsecamente a las dinámicas de normalización de las micro-cristiandades y de cristianización del mundo pagano e infiel.

La interpretación anterior es relevante porque permite entender que lo periférico o lo desviado -del cristianismo medieval- se constituye en relación a la evolución teocrática de Roma, es decir, emerge como efecto de la imposición de una ortopraxis y ortodoxia. La caracterización como periferia depende del grado de influencia directa de la Iglesia carolingia y del nivel de implementación de la reforma gregoriana, dado que estos factores sitúan a los territorios en una disposición más o menos favorable hacia la normalización pastoral del siglo XIII⁵⁸⁰. En el caso concreto del cristianismo castellano, ya se ha mencionado que al igual que estuvo sometido al influjo transpirenaico del mundo poscarolingio –la presencia de Cluny, y cortesanos borgoñones en la corte regia- también lo estuvo a las influencias devocionales y doctrinales de las comunidades judías

⁵⁸⁰ Bartlett, R., *La formación de Europa*, op. cit., p. 23.

y musulmanas peninsulares. Baste como ilustración de esto último, la singular literatura aljamiada de los siglos XIII y XIV⁵⁸¹.

Volviendo a las transformaciones pastorales, fue en este periodo cuando cristaliza la la exclusividad clerical en la administración sacramental y la mediación divina. A su vez, los servicios pastorales se concretaron e instituyeron en un calendario cíclico que ofrecía la posibilidad personal de ir sumando para la salvación mediante rituales periódicos. La ejecución de esta pastoral requería de una considerable formación clerical que actuara sobre la aculturación laica, lo que explica la notable proliferación de textos para el adoctrinamiento de los fieles y la instrucción del clero en las artes de cura de almas, tales como sermones para la predicación, catecismos, manuales de confesión, hagiografías, libros de liturgia o tratados de vicios y virtudes. Estos textos manifiestan además una acuciada racionalización de la moral y doctrina cristianas que tiene lugar primero en las escuelas monacales y catedralicias y pronto en las emergentes universidades. De nuevo, los centros pioneros en esta producción intelectual pueden situarse en dominios poscarolingios, tales como París, Bolonia o Toulouse⁵⁸².

5.14. Escasez de cultura pastoral cristiana docta.

En Castilla el efecto literario de la cultura pastoral oficial se manifestó relativamente más tarde que en otros reinos europeos. Aunque comienza a vislumbrarse durante los reinados de Fernando III y Alfonso X, no será notable hasta el reinado de Sancho IV (1284-1295)⁵⁸³. Los manuscritos conservados en Castilla durante el siglo XIII que siguen el prototipo modelo oficial de la literatura pastoral son escasos y hay

⁵⁸¹ De la lírica aljamiada se han conservado poemas como el *Poema de Yúsuf*, producto de la cultura mozárabe de Aragón del siglo XIV, texto escrito con grafía árabe, que relata la historia bíblica de José, hijo menor de Jacob. O las *Coplas de Yóçef*, que narra la misma historia, en un contexto cultural hebreo, presentando glosas del Talmud y el Midrahhin. Otros ejemplos de la primera mitad del siglo XIV son la *Alhotba Arrimada*, el *Poema anónimo en alabanza de Mahoma*, *Loor de Mahoma* u *Oraciones y textos litúrgicos y Oración a Santa María*. Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit.

⁵⁸² Verger, J., *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad media*, Editorial Complutense, Madrid, 2001 pp. 61-89.

⁵⁸³ Soto Rábanos, J. M., "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", *Hispania sacra. Revista española de historia eclesiástica*, n° 58, 2006, pp. 411-447.

que esperar hasta finales del siglo XIV para percibir un incremento. Se conocen dos manuales de confesión autóctonos de cierta difusión y ambos datan del siglo XIV: *El libro de las confesiones* (1316) de Martín Pérez⁵⁸⁴ y el *Manipulus curatorum* (1133) de Guido de Monte Roterio⁵⁸⁵. Pueden considerarse como literatura oficial porque, por ejemplo, ambos presentan una notable influencia de la *Summa de casibus poenitentiae* (1224-1226) escrita por Raimundo de Peñafort, canonista de la curia romana. Lo mismo ocurre con los sermones artísticos o universitarios, de los que únicamente se conservan tratados de figuras excepcionales como los de Juan Gil de Zamora. Por ejemplo, los sermones del zamorano hallados en el código 414 de la Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco en Asís, recogidos en un mismo código pero en dos colecciones diferentes⁵⁸⁶, el *Liber sermonum* y el *Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum*⁵⁸⁷. Para encontrar la siguiente colección de sermones conservada, hay que esperar hasta fines del siglo XIV o principios del XV⁵⁸⁸, periodo de datación del sermonario anónimo del MS. 18.54 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. También los tratados

⁵⁸⁴ Editado como Pérez, M. *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, edición de García García, A., Alonso Rodríguez, B. y Cantelar Rodríguez, F., Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002. Del autor de esta obra no se dispone de más información que la que emana de la obra. Refleja su formación en derecho canónico, teología y patristica: por ejemplo, son numerosas las citas que se encuentran al derecho papal, incluso al más reciente como el Libro VI de Bonifacio VIII o las constituciones de Clemente V. Su contenido excede la temática común de las *Summae confessorum* - guiar a clérigos y laicos en el sacramento de la penitencia- puesto que incluye muchos otros temas de teologías moral a partir de disquisiciones sobre los pecados más comunes de la época; lo ilustra especialmente la tercera parte en la que se centra en los sacramentos y no únicamente en la penitencia. El texto es, asimismo, un buen reflejo del solapamiento entre las materias jurídico-canónicas y las teológico-morales o de la débil línea que separa el pecado del delito en esta época. Esta obra tuvo una amplia difusión en el oeste peninsular.

⁵⁸⁵ Santiago-Otero, H., "Guido de Monte Roterio y el 'Manipulus curatorum'", en Kuttner, S. y Pennington, K. (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolic vaticana, 1980, pp. 259-265, p. 261.

⁵⁸⁶ Se han encontrado más manuscritos con sermones de Juan Gil de Zamora que incluyen algunos pertenecientes a estas dos colecciones y otros diferentes. A. Hamy considera muy probable la existencia de un sermonario único de Gil de Zamora, un *opus sermonum copiosum*. Hamy, A., "Juan Gil de Zamora, Apis Dei: hallazgos homiléticos y propuestas", *Studia Zamorensia*, 23, pp. 71-93, aquí pp. 74-76.

⁵⁸⁷ Lillo, F., "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (O.F.M.) (ca. 1241-ca. 1318): 'El liber sermonum' y el 'Breviloquium sermonum virtutem et vitiorum'", *Erebea* 1, 2011, pp. 83-101, aquí p. 85. Siete de estos sermones han sido objeto de una edición crítica a cargo de F. Lillo Redonet, titulada *Sermonario de Juan Gil de Zamora*. Lillo, F., *Sermonario de Juan Gil de Zamora. Estudio preliminar, edición, traducción y comentario de siete de sus sermones*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, 2011.

⁵⁸⁸ Los sermones castellanos siguen un esquema similar a los típicos sermones universitarios, así como el mismo patrón lingüístico. Se distinguen por la menor presencia del *prothema*, la mayor escasez de sermones *ad status* en vernácula o el menor uso de *exemplum* entra sus técnicas discursivas. Más relevante resulta el hecho de que los castellanos inciden más en el contenido moral frente al doctrinal y disponen de una estructura muy rítmica, cuasi musical, que se asemeja a la del zéjel o el rondó .

catequéticos que van más allá de la catequesis básica de Coyanza proliferan únicamente entrado el siglo XIV⁵⁸⁹.

No sorprenden esos datos si tenemos en cuenta la carencia de condiciones culturales e institucionales castellanas que hubieran permitido el desarrollo orgánico de una cultura pastoral escolar capaz de imponer su hegemonía en cortes, diócesis y parroquias, desde las que propagar la racionalización doctrinal y moral. La organización diocesana seguía dominada por un episcopado militarizado, fiel al poder regio y confundido con el poder secular, mientras un clero iletrado e indisciplinado lo hacía en las parroquias. La queja sobre la escasa formación del clero es constante en las actas sinodales y conciliares así como en los testimonios de los legados papales, donde se esboza a un clero que desconoce hasta las oraciones litúrgicas básicas. Este mundo cultural difiere del que florece en los antiguos territorios de la iglesia carolingia donde se había ido desarrollando una cultura intelectual, amparada institucionalmente, que desarrolló saberes relativos a la eclesiología, la canonística o la teología moral. A pesar de la fructífera actividad intelectual acontecida en Toledo y la trascendencia para la cultura europea de la traducción de textos clásicos y orientales, no deja de ser cierto que los toledanos no pueden ser considerados como saberes de matriz fundamentalmente cristiana como eran los derivados de la cultura escolar transpirenaica⁵⁹⁰. Eso explica la caracterización de la producción textual del siglo XIII como una literatura de menor calado reflexivo que la que prometía el siglo XII y de notorio carácter popular.

Así lo ilustra la fecunda traducción de tratados didáctico-morales como *Calila e Dimna* (1251)⁵⁹¹, *el Sendebär* o *Libro de los engaños*⁵⁹² (1253) o *Barrlaam y Josafat*⁵⁹³

⁵⁸⁹Desde el siglo XI hasta principios del XIV las prescripciones catequéticas eran muy similares a las establecidas en el concilio de Coyanza (1055): enseñar las oraciones del Padre Nuestro, el Ave María y el Credo en Dios. A partir del siglo XIV, las constituciones conciliares y los libros sinodales desarrollan una catequesis más compleja que introduce el elemento central de la penitencia y la ejemplaridad moral.

⁵⁹⁰ “Por lo demás, si la obra alfonsí procede de dos tradiciones culturales fundamentales, una latina y otra árabe y hebrea, se diría que no tiene demasiado sentido tampoco privilegiar una sobre la otra, so pena de falsear su imagen”. Bautista, F., “El renacimiento alfonsí: renovatio y saber en la producción cultural de Alfonso X (1252-1284)”, en *La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia (Actas de la XL Semana de Estudios Medievales de Estella. 16 al 19 de julio de 2013)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2013, pp. 85-96, aquí p. 96.

⁵⁹¹ Escrito en 1261, se trata de una traducción del árabe al castellano, realizada por el entorno de Alfonso X, de la obra *Kalila wa-Dimna*. La cual es a su vez una traducción del iraní al árabe realizada por Ibn Al-Muqaffa en el siglo VIII, procedente ella misma de la obra hindú *Panchatantra*, del siglo IV

⁵⁹² Colección de cuentos -o *exempla*- escrita en castellano de mediados del siglo XIII, que recoge cuentos árabes que proceden de la tradición cuentística persa o hindú. Lacarra, M. J., *Cuentos de la Edad Media*,

(datado del siglo XIII o principios del XIV) que, a pesar de su carácter sapiencial profano, fueron traducidos al castellano sin previamente haber sido adaptados a la moral cristiana. Un proceso de cristianización que sí tuvo lugar cuando llegaron al mundo cultural transpirenaico, tal y como ocurrió con la colección de relatos orientales traducidos al latín por de Pedro Alfonso (Moseh Sefardí), *Disciplina Clericalis* (comienzos del siglo XII), del que se conservan más de sesenta manuscritos en las bibliotecas europeas indicando su inusitada difusión⁵⁹⁴. Allende los Pirineos, esos relatos profanos de matriz oriental fueron empleados para la elaboración de sermones universitarios y pasaron a formar parte de colecciones de *exempla* junto con citas bíblicas y de autoridades; tal y como muestra el *Tractatus De diversis materiis predicabilibus* (mediados del siglo XIII) del dominico Etienne de Bourbon, la *Tabula exemplorum* o el *Speculum laicorum* (ambos de finales del siglo XIII) o el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais (mediados del siglo XIII); pero no sin antes haber pasado por el tamiz de la teología moral cristiana. Desde esta incorporación a la cultura cristiana, los cuentos de *Disciplina Clericalis*, regresaron nuevamente a Castilla, ahora cristianizados, a través de la influencia escolar transpirenaica.

5.15. La lírica clerical: otra vía pastoral.

Por otra parte, la escasez de literatura pastoral oficial en castellano contrasta con los relativamente numerosos poemas clericales conservados en romance entre los siglos XIII y XIV, habitualmente incorporados bajo la etiqueta de mester de clerecía. Este contraste es significativo para esclarecer la recepción de la pastoral romana, dado que estos poemas clericales en cuaderna vía exhiben rasgos tanto pastorales como juglarescos, pues no sólo incorporaron temática propia de la teología moral cristiana, sino que su verso y rima indican claramente que fueron producto de recitación para un auditorio. La conjunción de materia pastoral y afán divulgador de esta lírica culta en romance parece, por ello, obedecer a la llamada a la predicación de Inocencio III en el

Madrid, Castalia, 2012, Deyermond, A. D., *Historia de la literatura española: La edad Media*, Ariel, Barcelona, 1995.

⁵⁹³ En la Península la obra conoció versiones latinas, árabes y hebreas y también fue llevada a las lenguas romances castellana, catalana y portuguesa.

⁵⁹⁴ Lacarra, M. J., *Cuentos de la Edad Media*, op. cit., p. 13.

IV Concilio de Letrán⁵⁹⁵. Concretamente al canon décimo, el *De praedicatoribus instituendis*, donde se solicitaba la difusión de la pastoral en lengua vernácula con el propósito de llegar a los pueblos no versados en latín⁵⁹⁶. Inclusive si dichos poemas no se ajustaban formalmente al sermón escolástico o a los modelos de prédica que promovían las *ars praedicandi* -como las establecidas por Alain de Lille-, la evidente vulgarización y vernacularización de temáticas provenientes de la teología moral culta son indicios para pensar que fueron efecto de tal llamamiento a una pastoral estratégica. En realidad, la predicación efectiva no estuvo siempre basada en el prototipo de prédica escolástico⁵⁹⁷. Eso se deduce del testimonio del franciscano Francesc Eiximenis, donde expresa el escándalo que le producían los predicadores con un estilo juglaresco, los *trufatores et histriones et verbosi burlatores* que abusaban de los *verba picta et rimata* y eran desmesurados en sus gestos⁵⁹⁸.

En este sentido, es posible que la pastoral oficial -en su forma universitaria- no tuviese una acogida inmediata en los territorios y que fuese adaptada al auditorio y la sensibilidad castellana. De suerte que la lírica clerical culta en tetrástico monorrímo habría sido fruto de la aclimatación y vulgarización de la pastoral culta para ser dirigida al auditorio castellano, escasamente familiarizado con la racionalización moral y doctrinal cristiana de matriz trinitaria. Desde una perspectiva sociológica, esa poesía

⁵⁹⁵ En esta interpretación coinciden estudiosos como Lomax, D. W., "Reforma de la Iglesia y literatura didáctica" en Rico, F., *Historia y crítica de la literatura española*, vol. 1, tomo 1, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 182-186; Rico, F., "La clerecía del mester", *Hispanic review*, 53, 1, 1985, pp. 1-23; Deyermond, A. D., *Historia de la literatura española: La edad Media*, Ariel, Barcelona, 1995; Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit.; Uría, I., "Gonzalo de Berceo, estudiante en Palencia y colaborador en el 'Libro de Alexandre'", *Berceo*, 155, 2008, pp. 27-54.

⁵⁹⁶ El efecto de la reforma pastoral de Inocencio III no se manifiesta sólo como proliferación de literatura pastoral, sino que alentó también la escritura en vernácula, contribuyendo indirectamente a la fijación de estas -en Francia coincidió con el proceso de *mise en roman* del material histórico y literario de la época. Spiegel, G., *Romancing the past: the rise of vernacular prose historiography in thirteenth-century France*, University of California, Berkeley, 1993.

⁵⁹⁷ También la legislación conciliar y sinodal identifica prácticas predicadoras clericales que no se adaptan a la disciplina clerical. En la constitución *De vita et honestate clericorum* del concilio legatino de Valladolid de 1228, se describe a los clérigos acompañados por "*joglares et trasechadores*" y con hábitos semejantes a los laicos. "Sabemos, que todos los clérigos diligentemente se aguarden muy bien de gargantez et de bebedez, et que non usen de los oficios desonestos de los quales usan algunos legos. Item stablecemos que los clérigos no sean en compañías do están joglares et trasechadores, et que escusen de entrar en las tabiernas, salvo con necesidat et con priesa, non lo pudiendo escusar yendo de camino; et non joguen los dados nin las tavlas". Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano)* Vol 3, op. cit., p. 326.

⁵⁹⁸ "Aliqui enim sic sunt in diuisionibus thematum replicatis et magis prolongatis, rimatis, curatis et uariatis, quod magis uidentur trufatores et histriones et uerbosi burlatores quam celestes oraculi et urbi Dei predicatores". "L'Ars praedicandi de Francesc Eiximenis", edición de Martí de Barcelona, en *Analecta sacra tarraconensia*, 12, 1936 pp. 301-40, p. 337. Además, Eiximenis aconseja a los buenos predicadores que no prediquen contra prelados, príncipes y reyes, para no animar al pueblo a la rebeldía.

clerical sería el vestigio de una vulgarización de la pastoral que mezcla elementos de la cultura escolar provenzal y franca con formas y tonos de la juglaría castellana⁵⁹⁹. El creador tipo de esta lírica es un clérigo letrado, versado en las artes liberales del *trivium* y *cuatrivium*, y de cuya formación se enorgullece. De ello alardea cuando se vanagloria del talento de su verso y rima frente a la rusticidad y simpleza que endosa a las artes juglarescas. Pero este verso, el tetrástico monorrimo propio de la cuaderna vía castellana y su temática, surgió gracias a la influencia del verso alejandrino de la poesía franca y provenzal, producto a su vez de la lírica latina que los clérigos desarrollaron en el siglo XII en los estudios sobre la poética clásica en las escuelas monásticas y catedralicias. Sirva como ilustración el poema castellano *Disputa del alma y el cuerpo*⁶⁰⁰, versión romanceada de finales del siglo XII del poema vernáculo francés *Un samedi par nuit*, a su vez copia del texto latino la *Visio Philiberti*, pertenecientes todos a la tradición literaria originada por *De Contemptu mundi*. Este verso alejandrino de la nueva lírica culta francesa y occitana es probable que llegara a Castilla por el influjo de escolares y monjes vagantes que circulaban, portando con ellos textos y saberes, por los entornos de la ruta jacobea y los centros monásticos, muchos de ellos cluniacenses.

Desde esta perspectiva, el denominado mester de clerecía aparece como la aclimatación castellana de una práctica poética más extensa que acompaña a la emergencia de un nuevo tipo intelectual vinculado a las nuevas instituciones y cultura pastoral del siglo XIII, cuando los *moderni clerici* se estaban haciendo con la hegemonía cultural mientras decaía la antigua preeminencia de los monjes regulares⁶⁰¹. Estos nuevos escolares, muchos de ellos mendicantes, se mezclaban con el mundo y transitaban por las emergentes urbes donde inculcaban la nueva pastoral cristiana. Esta empresa evangelizadora, ofreciendo una conversión interior -hacia verdaderos cristianos- a los habitantes de las ciudades a través de rituales y experiencias expiatorias, les diferenciaba de los monjes regulares. A Castilla llegaron a través de las ciudades del camino de Santiago⁶⁰². No es baladí que el primer poema que nos ha

⁵⁹⁹ Rico, F., "La clerecía del mester", op. cit., p. 19.

⁶⁰⁰ Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit., p. 213.

⁶⁰¹ "Escolares clerici abiertos a la nueva sociedad progresivamente urbana, con economía de cambio y circulación de pobladores, curiosos de toda disciplina- y ansiosos de lucirla- "evagando per scolas". Rico, F., "La clerecía del mester", op. cit., pp. 8-9.

⁶⁰² "Las reformas cluniacenses, la fundación del Estudio General Palentino (1212-1214), los viajes de los clérigos españoles a Francia y las disposiciones del IV Concilio de Letrán (1215) son factores que ayudan a afianzar el uso del tetrástico monorrimo de origen latino, (...) y a convertirlo en el esquema estrófico idóneo para propagar las nuevas ideas (no sólo religiosas) con las que la sociedad del siglo XIII cimentará

llegado de influencia métrica franco-latina, y que marca el inicio de la producción vernácula en cuaderna vía, sea el cantar de Roncesvalles.

Es probable que fuesen los estudios generales de Palencia uno de los lugares donde se formaron los *moderni clerici* castellanos; o también en escuelas catedralicias como la de Osma, canonjías como la de León o escuelas monásticas como la de San Millán de la Cogolla, cercanas todas a las vías jacobeanas. Quizás uno de esos escolares con ímpetu divulgador, que tendió un puente entre el saber teológico libresco y la cultura popular oral, fuese Gonzalo de Berceo, quien habría adquirido su formación culta en el monasterio de San Millán de la Cogolla y, posiblemente, también en los estudios palentinos⁶⁰³. Pues ese es el semblante que dibujan los recientes estudios sobre la obra de Berceo: un clérigo letrado que domina el latín y las sagradas escrituras, versado en saberes teológicos, eclesiológicos y litúrgicos, pero que sin embargo los adapta para su transmisión al pueblo al que predica. No cabe duda de que este es el espíritu pastoral al que había alentado el IV Concilio de Letrán.

La producción de Berceo no sólo ofrece una catequesis a partir de una teología moralizada para los rústicos, sino que además introduce recursos retóricos de las artes trovadorescas e imitaciones a la juglaría, lo que imprime a sus escritos el particular tono campechano en el que algunas tradiciones filológicas habían detectado un carácter vulgar e inculto. Una imagen que desmienten, por ejemplo, sus milagros de la Virgen donde se hace manifiesto el conocimiento de las *ars dictandi* y *praedicandi* cultas, motivo para creer que se trataba de una vulgarización del saber letrado que se servía del recurso retórico de la *Captatio benevolentiae* -creando el efecto de falsa modestia- con el objetivo de dirigirse a los *rustici* de la zona. Esta estrategia didáctica le condujo a emular el habla popular y la recitación juglaresca para mostrarse cercano ante su auditorio, de ahí sus reiteradas alusiones y referencias que Berceo hace a la cultura campesina local. Su localismo y el interés particularista en las arcas del monasterio de San Millán no tienen por qué significar que se trataba de un hombre provinciano. Todo lo contrario, su praxis pastoral podría acercar su figura a los *moderni clerici*, de lo

cambios radicales en su identidad básica". Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit., p. 269.

⁶⁰³ B. Dutton y I. Uría defienden la tesis de que Gonzalo de Berceo hubiese estudiado en Palencia. Uría, I., "Gonzalo de Berceo", op. cit., pp. 27-54.

contrario no se explicaría que la devoción mariana que inculca estuviese tan bien imbricada en la historia culta de la salvación cristiana. Es más, Berceo recurría en sus hagiografías a uno de los recursos que caracterizaron la nueva pastoral, la ilustración ejemplarizante, con el horizonte de transmutar la piedad popular infundiendo un *sensus fidelium* nuevo⁶⁰⁴.

Otra manifestación paradigmática del fenómeno de adaptación de la literatura culta lo constituye el *Libro de la miseria de ome*⁶⁰⁵. Este poema castellano resultó del romanceamiento en cuaderna vía de la obra de teología moral *De contemptu mundi* o *De Miseria Humanae Conditionis*, escrita en el siglo XII por Lotario dei Conte di Segni, futuro Inocencio III, obra que, por otro lado, tuvo una difusión notable en la península Ibérica⁶⁰⁶. No se trata de una mera traducción del latín a lengua vernácula, puesto que introduce modificaciones relevantes en el contenido y en el tono, además de cambios formales y lingüísticos. Tratándose de una obra de marcado contenido ascético-moral, el tono del poema castellano es de una jocosidad que bien podría rayar la parodia. Hay indicios para pensar que obedece a la concesión de los saberes cultos a formas retóricas populares mediante la emulación de la jocosidad juglaresca con intención pastoral. Lo que se sabe es que el compositor del texto conocía la cultura escolástica por su mención, por ejemplo, a técnicas propias de la composición de sermones. A ello hay que añadir que introduce significativamente una larga y detallada *descripción alegórica del infierno* que no está presente en el *De Contemptu*⁶⁰⁷, un motivo ligado a la religiosidad castellana donde la escatología apocalíptica desempeñó un papel importante.

A partir de la tradición literaria originada por *De Contemptu mundi*, surge otra versión romanceada a finales del siglo XII, la *Disputa del alma y el cuerpo* (s.XII), singular por su tono juglaresco, irónico y mordaz, en versos pareados heptasílabos y que omite la repuesta del cuerpo al alma. En este caso, el tono contrasta con el de otra versión romanceada de la *Visio Philiberti* posterior -compuesta alrededor de 1382-,

⁶⁰⁴ Ruiz Domínguez, J. A., *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

⁶⁰⁵ Está en un códice del siglo XV, junto a otros 18 textos entre los cuales está *Disciplina clericalis*. Se sospecha que fue redactado en la primera década del XIV por arcaísmos lingüísticos que emplea. Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit., p. 421.

⁶⁰⁶ El texto latino de Inocencio III tuvo bastante difusión en la península, de él se conservan varias copias latinas además de una traducción en prosa y otra en verso

⁶⁰⁷ Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit., p. 427.

mucho más serio y dramático y de carácter notablemente más moralizante. No es la única, pues se conservan más versiones, como un texto en prosa titulado la *Visión de Filiberti*, que presentan un carácter cada vez más devoto a partir del siglo XIII y que toman claro partido en el debate en pro de la salvación del alma, lo que sugiere que a partir del siglo XIV se incrementa la literatura afín al tono de la pastoral oficial y culta.

Buena parte de la lírica clerical anterior al siglo XIV incluía elementos retóricos juglarescos a pesar de que clerecía y juglaría se diferenciaban abiertamente por sus maestrías y que de ello alardearan los escolares⁶⁰⁸. Es, precisamente, la combinación de ambas maestrías la que caracteriza muchos poemas con clara intención divulgadora y de conectar con un público acostumbrado a la juglaría, como la *Disputa*, *Razón de amor* o *Elena y María* (segunda mitad del siglo XIII), escritos para ser “pasados” o, lo que es lo mismo, leídos en alto con ritmo gracias al cómputo silábico de la cuaderna vía que imprimía a su recitado no sólo rima sino también ritmo⁶⁰⁹ y que ayudaba a la memorización y aquiescencia por parte del auditorio al tiempo que se diferenciaba de la vulgaridad del canto de los juglares.

El poema la *Razón de amor con los denuestos del agua y del vino* hibrida también la temática teológico-moral con la forma poética juglaresca. Fechado hacia 1250 y firmado por Lope de Moros -no se sabe si como copista o autor- fue compuesto probablemente en la Rioja, puesto que está escrito en una coine que mezcla el castellano, el aragonés y rasgos mozárabes⁶¹⁰. La singularidad de este poema reside en su semejanza con la producción goliárdica que combina el refinamiento de la composición clerical culta con formas propias de la recitación juglaresca -el autor admite saber *miuio de trovar, de leyer e de cantar*-⁶¹¹. En la primera parte -diferenciada de la segunda en el contenido y la forma- exhibe un relato de carácter amoroso-alegórico semejante al de la poesía occitana, la lírica provenzal o las canciones de amigo, que narra figurativamente un encuentro entre un amado y una amada; en la

⁶⁰⁸ Balestrini M. C., Chicote, G., "El mester de clerecía en la encrucijada entre oralidad y escritura", *Anclajes. Revista del Instituto de Análisis Semiótica del Discurso*, 1,1, 1997, pp. 43-58.

⁶⁰⁹ Los poemas en romance y en cuaderna vía, además de su vinculación con el verso latino, también presentan influencias del verso árabe.

⁶¹⁰ Franchini, E., *Abracalabra (Los exorcismos hispanolatinos en el Códice de la Razón de Amor)*, "Revista de literatura medieval" 3, 1991, pp. 77-94.

⁶¹¹ Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit., p. 221. A. G. Solalinde, ha estudiado la relación de los *Denuestos* con el *Denudata Veritate*, un texto goliardesco del siglo XII y ve conexiones en 21 estrofas -entre la estrofa 243 y la 246-.

segunda, sigue con una disputa típica de los debates entre cuerpo y alma, pero a través de las figuras del agua y el vino. El poema juega con bufonería con el doble significado del vino, como sangre de Cristo en la eucaristía -aludiendo a la controversia contemporánea sobre la transubstanciación-, pero también como elemento de embriaguez vinculado al mundo profano de las tabernas, el juego y los goces mundanos, además de mostrar la resistencia clerical al celibato. Un tema común en la literatura goliárdica, distinguido por su burla del modo de vida ascética y penitencial que la pastoral oficial propagaba.

Este posible carácter goliárdico de la *Razón* se contrapone, por ejemplo, al original poema *¡Ay Jherusalem!* que recoge la llamada a la cruzada por Roma, combinando también procedimientos de recitación juglarescos con técnicas de composición de la clerecía. Original por su ritmo y estrofa, el sincretismo de este poema radica en la incorporación de elementos formales y retóricos de plantos y endechas, provenientes tanto de la clerecía como de la lírica tradicional. Motivos occitanos, ecuménicos y castellanos se combinan en este poema, el único canto de cruzada conservado en la Península Ibérica, quizás al mismo tiempo un lamento por la pérdida del dominio cristiano de la ciudad de Jerusalén en 1244, un aliento a la participación en la guerra castellana contra al-Andalus o un eco de la exhortación de Inocencio IV a la participación en la toma de tierra Santa en el concilio⁶¹² de Lyon de 1245 o en el de 1274 por Gregorio X. Por su parte, también parece que quisiera alentar localmente a la participación en las ofensivas que Alfonso X en Algeciras o Salé en las costas africanas⁶¹³.

5.16. A modo de conclusión.

Estos ejemplos de la lírica clerical de los siglos XIII y XIV sirven como ilustración e indicio de cómo la nueva pastoral franco-romana hubo de adaptarse a las

⁶¹² “Léese la carta en el Conçilio santo: papa e cardenales fazían grand llanto, ronpen sus vestidos, dan grandes gemidos, por Jherusalem. Mandan dar pregones por la cristiandad, alçan sus pendones, llaman Trinidad. (...)”. Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*, op. cit., p. 167.

⁶¹³ Este texto se conserva copiado en un códice -de finales del siglo XIII o principios del XIV- junto con otros dos poemas con los que comparte elementos propios de la literatura hebrea aljamiada: *El dio alto que los cielos sotiene* y *Diez mandamientos*. El primero es una paráfrasis versificada del génesis, con un marcado tono cómico, sobre todo en el diálogo entre la mujer -Eva- y la serpiente -el culebrío en el poema-..

idiosincracias castellanas. Su clara influencia franca y temática pastoral sitúan su proveniencia en entornos clericales cultos, mientras que la incorporación de modos de recitación juglarescos manifiesta su obligada adaptación para un público no familiarizado con la doctrina teológica y moral, rasgos que, por su parte, son coherentes con el proceso de normalización religiosa -moral, doctrinal y cultural- promovido por Roma durante este periodo. Este proceso se apoyó en la praxis del nuevo prototipo de escolar docto, que animado por un afán evangelizador -y superando los límites de la organización territorial diocesana- se prestaba a vulgarizar la nueva pastoral. En esta tarea se encontraba con la cultura popular como la castellana, distante de la piedad que promocionaba Roma y de los gustos retóricos clásicos, complaciente con los cantos jocosos de los juglares y desprovista de la erudición solemne moral y teológica. La nueva lírica clerical de la época ofrece a los moradores de las nuevas urbes formas de experiencia religiosa pietista y expiatorias, así como marcos de racionalización moral para un mundo nuevo e insondable; pero sin abandonar transitoriamente el estilo burlesco acostumbrado.

El contraste entre la relativa abundancia de estos poemas frente a las escasas obras en prosa de contenido pastoral culto conservadas, lleva a pensar que fue esta una de las vías por las que penetraron las formas pastorales romanas. Evidentemente, que no lo hicieran sin grandes concesiones indica una resistencia hacia la normalización romana, razón para suponer que mientras los organismos eclesiásticos y la pastoral se acabaron instituyendo formalmente, no hubo una integración fluida en los nuevos modos institucionales y devocionales. Algo similar es lo que manifiesta, en el plano diocesano, la desatención recurrente -incluso el desacato- a la jurisdicción y mandatos papales por parte del clero castellano durante entre los siglos XI y XIII. Se comprende esta disposición atendiendo al mismo tiempo al decurso del cristianismo castellano y a la conformación de la propia Iglesia plenomedieval en su dualidad jurídica y pastoral. Es lo que imprime a Castilla una condición fronteriza y periférica, que propició la recurrencia de las disputas que afloraban del reparto administrativo y benefical entre las nuevas diócesis y archidiócesis. También dejó su impronta en ese cristianismo de comunidades organizadas en monasterios familiares, en una economía de salvación de escasa racionalización moral-doctrinal y en una religiosidad sincrética, efecto de los préstamos recíprocos en la convivencia entre mozárabes, judíos y musulmanes. Finalmente, ante las resistencias al reconocimiento fáctico de la supremacía

jurisdiccional papal y a sus formas pastorales, la estrategia de cristianización romana se sostuvo sobre la intervención de legados pontificios y la sutil penetración de la cultura pastoral transpirenaica, en un periplo de adaptación a la cultura vulgar local. Esto supuso el fin del cristianismo de raigambre mozárabe y, con ello, la descomposición de las idiosincrasias culturales e institucionales.

CAPÍTULO 6

OTRA MIRADA A LA IGLESIA MEDIEVAL DESDE LA ANALÍTICA DEL PASTORADO CRISTIANO DE MICHEL FOUCAULT

6.1. Dialogar con la analítica del cristianismo de Michel Foucault.

Este capítulo pone en diálogo la analítica de Michel Foucault del cristianismo con el análisis del singular histórico del cristianismo medieval llevado a cabo en los anteriores capítulos. De modo más concreto, se consideran especialmente las aportaciones foucaultianas para la intelección de la constitución de la Iglesia medieval como gobierno pastoral juridizado y las resistencias que esta forma de ejercicio de poder suscitó durante el periodo medieval. La introducción de un diálogo con la analítica de Foucault se relaciona con el hecho de que algunos de los problemas históricos que ha suscitado este trabajo de investigación han surgido a partir de los análisis genealógicos de Michel Foucault sobre la gubernamentalidad. A pesar de no haber empleado de forma sistemática su vocabulario en el análisis del singular histórico del cristianismo medieval, las preguntas de investigación sobre tal objeto fueron formuladas previamente desde las problemáticas que Foucault plantea en la genealogía de la gubernamentalidad. En ella, Foucault sugiere la existencia de una separación de modelos de poder durante la época medieval, el pastorado cristiano y la soberanía, siendo el primero la matriz del gobierno de las poblaciones desde un punto de vista genealógico. Ante tal observación, el estudio histórico del cristianismo medieval y, en particular, de la Iglesia romana a partir del siglo XI, plantea un desafío debido a la importancia de la dimensión soberana en el ejercicio del pastorado.

Mientras que intuitivamente –a partir de la analítica de Foucault- se podría buscar la condensación de estos dos modelos de poder en las instituciones de la Iglesia y el Estado, al acercarse al estudio del cristianismo medieval a partir del siglo XI hay dos fenómenos que obligan a replantearse la relación entre el modelo de poder y la institución. Por una parte, el acontecimiento de la emergencia del primer sistema jurídico occidental auspiciado por el gobierno eclesiástico romano –una revolución de y por la organización eclesial- y, por otra parte, el giro pastoral o la extensión y profundización de las prácticas de cura de almas con el propósito de llevar a cabo una

cristianización profunda como conversión interna al cristianismo romano⁶¹⁴. En este desarrollo paralelo del sistema jurídico y la administración sacramental parecían, al mismo tiempo, insertarse dos dispositivos de poder centrales en la genealogía foucaultiana de los procedimientos de gobierno de sí y de los otros: la inquisición y la confesión. Al producirse paralelamente estos dos fenómenos –jurídico y pastoral- dentro del campo religioso del cristianismo, parecía ponerse de manifiesto que la Iglesia medieval había integrado o ejercido ambos modelos de poder, el pastoral y el soberano –sobre la temporalidad escatológica medieval-. Desde esta perspectiva surgía entonces la pregunta –que atraviesa esta tesis- acerca del problema histórico del proceso de juridización del gobierno pastoral durante los siglos XI y XIII desde el campo del cristianismo como religión de salvación.

A pesar de que este problema histórico puede plantearse desde la analítica del poder de Foucault, para el estudio concreto del cristianismo medieval, especialmente de la Iglesia romana, el empleo sistemático del vocabulario foucaultiano no resultaba conveniente. El hecho de que se plantee un diálogo con la analítica del cristianismo de Foucault en lugar de recurrir a sus categorías, se explica por una serie de razones que expondré a continuación.

En primer lugar, en la tesis se plantea un análisis sincrónico, mientras que el vocabulario de Foucault respecto al cristianismo y el pastorado medieval surge de una visión genealógica, esto es, diacrónica. Si bien este hecho es una ventaja intelectual para hacer historia del presente –y no mera erudición histórica-, por otra parte, se corre el riesgo de no hallar suficientes categorías para la comprensión de las mediaciones que atraviesan al singular histórico a estudiar. En este caso, la analítica del cristianismo foucaultiana es fragmentaria, más aún en lo concerniente al cristianismo específicamente medieval y a su organización institucional como Iglesia⁶¹⁵. Es normal

⁶¹⁴ A las transformaciones promovidas por el Papado durante los siglos XI y XII H. Bermann las concibió como revolución papal, por su celeridad y alcance. La conformación de una potestad jurisdiccional autónoma y centralizada dio lugar a un novedoso sistema jurídico, el primero de la historia de Occidente. No se habría tratado únicamente de una reorganización del poder pastoral ante una crisis religiosa –como anuncia la categoría de reforma gregoriana-, sino que a partir del siglo XI el papado habría impulsado una transformación institucional profunda, enmarcada en una dinámica más amplia de cristianización por colonización y conquista territorial. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, op.cit., pp. 95–97. Véanse: Moore, R., *La primera revolución europea: c.970-121*, Crítica, Barcelona, 2003; Bartlett, R., *La formación de Europa*, op.cit.

⁶¹⁵ “Mi intención hoy no es estudiar cómo se formó esta pastoral cristiana, cómo se institucionalizó, cómo, al desarrollarse, no se confundió –todo lo contrario- con un poder político, a pesar de toda una serie de interferencias y entrelazamientos. No es entonces la historia misma de la pastoral, del poder pastoral cristiano, lo que quiero hacer (sería ridículo pretender hacerlo, [visto] por una parte mi nivel de competencia y por otra el tiempo de que dispongo). Querría simplemente marcar algunos rasgos que se

porque el enfoque de su mirada se dirige desde el trazado de la genealogía de los modos de subjetivación y la gubernamentalidad, o de la constitución del sujeto occidental⁶¹⁶ y el nacimiento del biopoder, así como de la historia de los regímenes de jurisdicción o veridicción, la disciplina y los procesos de normalización modernos⁶¹⁷. Mientras que, desde este punto de vista, sí ofrece un modelo de las relaciones propias del pastorado cristiano, no obstante, no disponemos de un análisis específico de la institución eclesiástica medieval⁶¹⁸. El cristianismo es analizado por Foucault en tanto que matriz de la forma gobierno y de la hermenéutica de sí en la formación genealógica de la gubernamentalidad y los modos de subjetivación modernos.

Por este motivo, y justificadamente, las categorías analíticas de Foucault para el estudio del pastorado cristiano, están centradas en las prácticas y dispositivos de conducta pastoral, especialmente de conducta y conocimiento de sí. Resulta difícil encontrar un vocabulario preciso para la intelección histórica de una organización institucional dentro del campo religioso del cristianismo. Debido a una toma de posición epistemológico-metodológica, Foucault evita recurrir a la dimensión espiritual y trascendental del cristianismo para centrarse en la efectividad de las relaciones de poder que despliega. Con ello relega a un segundo plano la salvación y la escatología como principios heurísticos del cristianismo. No obstante, en el análisis de la organización institucional del pastorado como Iglesia se advierte que la dimensión trascendental –a pesar de su índole espiritual- produce efectos materiales de poder⁶¹⁹.

perfilaron desde el inicio en la práctica pastoral y la reflexión que siempre la acompañó y que, creo, nunca se borraron.” Foucault, M., *Seguridad, Territorio, población*, op., cit., p. 163.

⁶¹⁶ “Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”. Foucault, M., “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 241.

⁶¹⁷ “Justamente, en la historia que pretendo hacer de las técnicas de poder en Occidente, técnicas que se dirigen al cuerpo, a los individuos, a su conducta, a sus almas, me he visto llevado a otorgar un lugar especial a las disciplinas cristianas, al cristianismo como formador de la individualidad y de la subjetividad occidentales”. Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 172.

⁶¹⁸ “(...) comencé con un esbozo muy vago no de la historia, sino de algunas referencias que permitían fijar en parte lo que fue a mi entender tan importante en Occidente y que podemos llamar y se llama de hecho pastorado. No tomen por moneda contante y sonante todo eso, esas reflexiones sobre la gubernamentalidad, ese muy vago esbozo del pastorado. No es un trabajo consumado y ni siquiera hecho, es un trabajo que se está haciendo, con todo lo que ello puede entrañar, desde luego, de imprecisiones, hipótesis y, en fin, pistas posibles, para ustedes, si quieren, y tal vez para mí”, Foucault, M., *Seguridad, Territorio, población*, op., cit., p. 137.

⁶¹⁹ “Los efectos del final apocalíptico han tenido dimensiones constituyentes sobre los poderes mundanos. Más también sobre los contrapoderes revolucionarios. La constitución de estos poderes totales siempre

En esta línea, la consideración del cristianismo como religión de salvación posibilita aprehender la Iglesia en su historicidad como la conformación de una administración sacramental⁶²⁰. Para un estudio sincrónico del cristianismo medieval esta intelección resulta útil para una comprensión de las mediaciones entre los diferentes fenómenos de poder que emergen entre los campos jurídico y pastoral⁶²¹.

Se trata de entender cómo se dan las relaciones de poder-saber en el campo institucional del pastorado medieval, en tanto que modificaciones de la concepción y el despliegue efectivo de la economía de salvación por el pastorado eclesiástico, así como de la política escatológica, producen una tipología diversa de relaciones de poder y correlación de fuerzas.

Por este motivo, las categorías de Foucault no resultan fácilmente trasladables para analizar el singular histórico de la Iglesia y el cristianismo medieval. Puesto que lo que en esta investigación se planteaba era el análisis de las mediaciones entre los diferentes dispositivos eclesiásticos desde el punto de vista sincrónico. El vocabulario genealógico no ofrece herramientas para estar en condiciones de analizar esta complejidad amplia durante el periodo medieval. Sin embargo, el propio Foucault afirmaba que es el análisis de un corte de época, por otra parte, lo que puede arrojar luz a la dimensión política en el momento de la particular emergencia de dispositivos como la confesión y la inquisición medieval. Mientras que la analítica genealógica de Foucault pone de manifiesto la dimensión política de la constitución de nuestras sociedades y nosotros como sujetos, el análisis sincrónico devuelve la politización a la formación de los dispositivos, prácticas y tecnologías de poder. Se ha considerado que ambas miradas, la sincrónica y la diacrónica, son necesarias para la reconstrucción continua de las genealogías. En este capítulo no se trata de mostrar la validez o invalidez del modelo de Foucault, sino de tratar de contrastar el cristianismo medieval

estuvo sometida a la ambigüedad de una valoración como meros poderes profanos, que no eran vicarios de Cristo, sino del Anticristo. Unos y otros aspiraron a la omnipotencia y ésta se mostró en la aceleración de los efectos de su poder.” Villacañas, J.L., «Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, pp. 81–96, 2007, p. 93-94.

⁶²⁰ Foucault trata de analizar la especificidad del pastorado desplazando a un segundo plano la dimensión trascendente del cristianismo para centrarse en efectividad de las relaciones de poder que genera. Por este mismo motivo, no recurre al vocabulario de la secularización o de la teología política. Senellart, M., “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”, op. cit., p. 2. Para una visión general del debate sobre la secularización, véase: A. Rivera, “La secularización después de Blumenberg”, en *Res publica*, 11-12, 2003, pp. 95-142.

⁶²¹ M. Senellart ha señalado que Foucault deja de lado tres problemas importantes la interpretación del cristianismo: el momento histórico de la fundación, la dimensión escatológica y la tensión entre poder espiritual y temporal. M. Senellart, «Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?», op.cit, pp 1-15, aquí p. 3

en su forma histórica particular con la analítica foucaultiana del cristianismo y el pastorado, con el propósito de plantear nuevas preguntas a la genealogía. Se trata de una apuesta por contrastar el análisis que surge desde una perspectiva genealógica con el examen sincrónico que, por la exigencia de una aproximación más cercana a lo singular, carece una conceptualización más ambiciosa teóricamente. Y, por último, otro motivo animaba el diálogo. Este es la posibilidad de contrastar la dimensión política que Foucault analiza en los dispositivos como la inquisición y la confesión por su significación para la historia del sujeto moderno y la gubernamentalidad, con la dimensión política que tuvieron en el contexto de su emergencia medieval.

6.2. El cristianismo desde la perspectiva de la genealogía de la gubernamentalidad: el poder pastoral como matriz del gobierno de las poblaciones.

El cristianismo aparece en la analítica del poder de Foucault en el trazado de la historia del sujeto moderno y de la genealogía de los modos de ejercicio de poder que se articulan en lo que denomina como gubernamentalidad en nuestra modernidad. En el curso del Colegio de Francia de 1977-1978, editado como *Seguridad, Territorio y Población*, el pastorado cristiano es caracterizado como matriz del gobierno de las poblaciones en el proceso de gubernamentalización del Estado moderno. Foucault observa aquí que la gubernamentalidad moderna hubo de constituirse en la combinación triangular de tecnologías propias de los modelos clásicos disciplinar y soberano de ejercicio de poder con las nuevas técnicas del gobierno de las poblaciones⁶²². De tal modo que la gubernamentalidad sería el efecto de la emergencia de una nueva racionalidad de gobierno de los hombres que habría transmutado los antiguos

⁶²² Foucault analiza el poder pastoral cristiano en tanto matriz del moderno gobierno político, en los estudios sobre la gubernamentalidad, principalmente en *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. También se ocupa del cristianismo cuando indaga sobre tecnologías de dirección de conducta y de conocimiento de sí, tales como la confesión y la inquisición; especialmente en el curso de Lovaina *Obrar mal, decir la verdad* y en el curso del Colegio de Francia en 1980-81, *El gobierno de los vivos*. Con todo, cabe señalar que los momentos referidos al cristianismo plenomedieval son comparativamente más escasos que aquellos sobre el cristianismo primitivo, la patrística y la reforma protestante – lo cual sorprende cuando se contrasta con la relevancia de ese periodo para otras narrativas sobre la constitución política de Occidente. Debido a la centralidad que en este estudio adquiere la organización pastoral en Iglesia, el texto de Foucault al que con más frecuencia me referiré será el curso del Colegio de Francia de 1977-78, editado en castellano como *Seguridad, Territorio y Población*. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, Madrid, Akal, 2008.

dispositivos y prácticas de la soberanía y la disciplina. Se trata de “conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque compleja, de poder que tiene como blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”⁶²³. La emergencia de esta singularidad de ejercicio de poder para Foucault se debe a un paulatino proceso de gubernamentalización del Estado administrativo entre los siglos XV y XVI, esto es, a la introducción de formas gubernativas en las soberano-disciplinarias.

Por su parte, la gubernamentalización del Estado implicaba la penetración de instituciones, procedimientos, tácticas, objetos y saberes propios del modelo de poder pastoral en el Estado administrativo –surgido a partir del Estado de justicia medieval⁶²⁴. Y es en el análisis de esta genealogía, donde Foucault descubre uno de los legados históricos del cristianismo a la constitución política de Occidente. El poder pastoral cristiano habría sido la matriz de los modos de gobierno de sí y de los que penetran reticularmente en las formas jurídicas del Estado Moderno⁶²⁵: “en cierta forma, podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral”⁶²⁶. Que la matriz del gobierno de las poblaciones sea el pastorado cristiano significaría que lo específico de la *hybris* en la biopolítica emerge de la gubernamentalización del Estado⁶²⁷, y no emerge de la estatalización de la sociedad,

⁶²³ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 115.

⁶²⁴ Foucault, M., *Ibid*, p. 116.

⁶²⁵ “Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI, y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso, habida cuenta de que hay, por una parte, una distancia inmensa entre el tema hebreo del pastor y la pastoral cristiana, y que habrá, claro, otra diferencia no menos importante, no menos amplia, entre el gobierno, la dirección pastoral de los individuos y las comunidades y el desarrollo de las artes de gobernar, la especificación de un campo de intervención política a partir de los siglos XVI y XVII”. Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 163.

⁶²⁶ Foucault, M., “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 247.

⁶²⁷ “No creo que debamos considerar al ‘Estado Moderno’ como una entidad que se ha desarrollado por encima de los individuos, ignorando lo que son y aun incluso su propia existencia, sino, por el contrario, como una estructura muy sofisticada, en la que los individuos pueden integrarse bajo una condición: que su individualidad debe configurarse de una forma nueva, y someterse a un conjunto de patrones muy específicos” Foucault, M. “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 247.

cuya genealogía y efectos de poder hubiesen sido distintos⁶²⁸. La conjunción de las formas jurídicas del Estado Moderno con la gobernabilidad del liberalismo a partir del siglo XVIII procedió precisamente a re-institucionalizar el poder pastoral⁶²⁹. La crisis de la pastoral cristiana no conllevó la desaparición de las artes del gobierno de sí y de los otros, sino que las tecnologías de individualización y subjetivación se fortalecieron en las diferentes instituciones estatales y dispositivos empresariales, familiares o científicos⁶³⁰. La gestión securitaria de las poblaciones implicaba la actualización de las técnicas de sí y modos pastorales de gobierno de los otros, dando lugar a nuevas formas de subjetivación gubernativa, desplegadas ahora sin el trasfondo de la salvación cristiana de las almas y debilitada la Iglesia católica.

Desde este punto de vista genealógico, la gubernamentalidad estatal habría emergido de la conjunción de modos heterogéneos de ejercer el poder, entre los cuáles hayamos el pastorado cristiano junto a las técnicas diplomático-militares modernas y la policía de los siglos XVII y XVIII⁶³¹. En este encuentro, el pastorado cristiano constituye la matriz del gobierno de las poblaciones ya que ambos operan mediante las artes de conducir el comportamiento de los hombres, sobre la base de la libertad⁶³². Si el gobierno actúa guiando al hombre en la conducta sobre un campo plural acciones posibles, por oposición, el modelo de la soberanía tiene como objeto el dominio territorial y actúa mediante el código de la prohibición y la permisión. Desde el punto de vista de la intelección de la gubernamentalidad como una triangulación de soberanía,

⁶²⁸ “Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatalización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría <gubernamentalización> del Estado.” Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 116.

⁶²⁹ Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, pp. 229-230.

⁶³⁰ “J’apelle <gouvernementalité> la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi”. Foucault, M., *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p.785.

⁶³¹ “Me parece que todos estos problemas son, en su intensidad y en su multiplicidad también, muy característicos del siglo XVI; y esto en el cruce de dos procesos, por decir las cosas muy esquemáticamente. Sin duda se trata del proceso que, al deshacer las estructuras feudales, va articulando, va instalando los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales; y además, tiene lugar un movimiento distinto, que, por otra parte, no carece de interferencias con el primero, y que con la Reforma, y después la Contrarreforma, vuelve a poner en cuestión la manera bajo la que se quiere ser espiritualmente dirigido en esta tierra hacia la propia salvación. Movimiento, por un lado, de concentración estatal; movimiento, por otro, de dispersión y de disidencia religiosas: es ahí, creo, en el cruce entre esos dos movimientos, donde se plantea, con esa particular intensidad del siglo XVI, el problema de «como ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, por qué métodos». Es una problemática del gobierno en general”. Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 175.

⁶³² “Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros. Las relaciones propias del poder, por eso mismo, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha, ni en uno de vínculos voluntarios (todos los cuales pueden ser, en el mejor de los casos, sólo instrumentos de poder) sino más bien en el área del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno. Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 254.

disciplina y gobierno, el legado genealógico del cristianismo para Foucault reside en la creación de las artes de gobernarse a sí y gobernar a los otros, -conducir las acciones sin la necesidad de una imposición o sanción punitiva-. Con la formación de la gubernamentalidad, las antiguas artes pastorales que constituían sujetos aquiescentemente obedientes y sometidos a una verdad de sí –revelada en la introspección guiada-, que dieron lugar a modos de individuación y subjetivación específicos, se actualizan y re-resignifican en la multiplicidad de formas reticulares por la que las poblaciones son gestionadas.

La especificidad gubernativa de este antiguo arte pastoral proviene de su pertenencia genética al campo religioso hebreo. El pastorado emerge de la organización de las relaciones que se traban entre un pastor y su rebaño con el propósito de ser guiados hacia la salvación en otro mundo. Se trata de una conducta de almas, del hombre, regulada metafóricamente sobre la idea de la relación gubernativa entre Dios y los hombres con el fin de ser salvados en el más allá⁶³³. Por ello, esta forma de poder no tiene como objeto el dominio territorial, la conquista de tierras y súbditos. Su propósito es, por el contrario, servir al hombre como guía para que obtenga un beneficio espiritual en el más allá. El poder pastoral es, por tanto, servicial, hasta el punto de que el pastor debería estar dispuesto a sacrificarse a sí mismo por la buena conducción de sus ovejas, de todas y cada de ellas al mismo tiempo. No es un tipo de poder que en su ejercicio englobe objetos y propósitos, el pastorado atiende individualmente a cada uno de los hombres en todas sus acciones y de forma continua. “En resumen, podemos decir lo siguiente: la idea de un poder pastoral es la idea de un poder ejercido sobre una multiplicidad y no sobre un territorio. Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Por lo tanto, es un poder finalista, un poder finalista para aquéllos sobre quienes se ejerce, y no sobre una unidad, en cierto modo, de tipo superior, trátase de la ciudad, el territorio, el Estado, el soberano. Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y cada uno en su paradójica equivalencia y no a la unidad superior formada por el todo. Pues bien, creo que las estructuras de la ciudad griega y del imperio romano eran completamente ajenas a un poder de este tipo”⁶³⁴.

Desde un punto de vista genético, las características básicas del pastorado habrían de retrotraerse al mundo oriental precristiano, particularmente, a la tradición

⁶³³ Una particularidad que ha creado una impronta en la historia de la subjetividad occidental. M. Foucault, *El gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979 1980)*, Madrid, Akal, 2016, pp. 100-101.

⁶³⁴ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op. cit., p. 135.

hebrea y a la filosofía helenística⁶³⁵. Pero, fue el cristianismo el que desarrollaría y organizaría las artes de gobierno pastoral. Más aún, también sería el pastorado cristiano el lugar desde donde hubo de expandirse históricamente el modelo gubernativo –las artes del gobierno de sí y de los otros- más allá de los confines del campo religioso. Aunque la concepción de la relación pastor-rebaño ya existía antes del siglo III, sería entonces cuando se profundizó y transformó el tema del pastorado en el cristianismo⁶³⁶. En este momento el poder pastoral propiamente cristiano adquiere dos de sus dimensiones específicas como gobierno. Por una parte, el pastorado cristiano se caracteriza por la elaboración exhaustiva de procedimientos de dirección de almas o conducta de hombres –de forma individual y colectiva-, mientras que, desde otro punto de vista, las técnicas de conducta de hombres se organizan autónomamente en la institución eclesiástica. A diferencia del mundo hebreo en el que no existía una institución propiamente pastoral y la figura de Dios excedía la del pastor, “en la Iglesia cristiana, por el contrario, veremos que este tema del pastor se autonomiza en cierto modo de otros y no es simplemente una de las dimensiones o aspectos de la relación con Dios con los hombres. Va a ser la relación fundamental, esencial, y no sólo se situará a un costado de todas las demás, sino que las envolverá; en segundo lugar, constituirá un tipo de relaciones que, desde luego, van a institucionalizarse en un pastorado con leyes, reglas, técnicas y procedimientos propios. Por lo tanto, el pastorado llegará a ser autónomo, englobador y específico. (...) se convertirá ahora en la piedra angular de toda la organización de la Iglesia”⁶³⁷. La organización del poder pastoral en una institución autónoma daba lugar a la Iglesia cristiana: una red muy compleja que organizaba los oficios de cura de almas y las atribuciones gubernativas del pastor respecto al rebaño. La tendencia de esta Iglesia a la universalidad hacía que el gobierno de los hombres se hiciese extensivo sobre toda la comunidad religiosa. Esta índole universalista de la Iglesia, que emerge en el momento de la oficialización del cristianismo en el Imperio romano y se despliega en la época medieval, será la condición de la absolutización del gobierno romano en su forma imperial, tal y como se ha analizado en el capítulo precedente. Una tendencia que Foucault advierte en la identificación del gobierno pastoral con la Iglesia como totalidad de la comunidad de fieles –Cristiandad-.

⁶³⁵ “creo que puede decirse que la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano, ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos formas: primero, la de la idea y organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de conciencia, la dirección de las almas.” Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, p. 129.

⁶³⁶ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 162.

⁶³⁷ M., Foucault, *Seguridad, Territorio y población*, op. cit., p. 154.

Consecuentemente, el pastorado cristiano combinaría la regulación organizativa de la administración de la cura de almas con una prolija racionalización de técnicas de dirección de conciencia.

6.3. El pastorado cristiano: relaciones de poder y modos de individualización.

Foucault centró sus análisis del pastorado cristiano principalmente en las técnicas de dirección de conciencias y las relaciones de conducta pastoral, sin atender tanto a los pormenores y desarrollos de su organización institucional. La analítica fragmentaria del cristianismo ofrece interpretaciones de las relaciones de poder pastorales, así como estudios de los particulares dispositivos que la pastoral engredó, tales como la confesión o la inquisición. Una tarea que tiene sentido desde el punto de vista genealógico, puesto que la re-construcción de la historia del sujeto occidental conduce a Foucault hasta los procedimientos de individuación y subjetivación que implican las prácticas de conducta pastoral⁶³⁸.

Esta perspectiva lleva a Foucault a enfocar la intelección del cristianismo desde el estudio las relaciones efectivas de poder que se despliegan a partir de los tres principios de la heurística tradicional del cristianismo: salvación, ley y verdad. Si, por una parte, Foucault reconoce un momento de verdad en estos tres principios de la heurística tradicional del cristianismo, por otra, los considera insuficientes para analizar las relaciones de poder fácticas que amparan. Las cuales serían lo fundamentalmente específico del pastorado cristiano⁶³⁹. Según Foucault, las categorías analíticas de salvación, ley y verdad estarían vinculadas al saber abstracto de la teología y a una intelección del decurso histórico como historia de salvación cristiana⁶⁴⁰. En

⁶³⁸ “Querría resituar el análisis del desarrollo de la confesión penal en la historia más general de lo que podríamos llamar “tecnologías del sujeto”, y me refiero a las técnicas mediante las cuales el individuo se ve inducido, sea de por sí, sea con la ayuda o bajo la dirección de otro, a transformarse y modificar su relación consigo mismo. En suma, los análisis que comienzo a hacer tienen por objeto el estudio de la Confesión en la práctica penal, en cuanto esta integra regímenes de veridicción y tecnologías del sujeto”. Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 33.

⁶³⁹ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 183.

⁶⁴⁰ Pero no todos los análisis caen necesariamente en esta concepción de la historia cuando interpretan la Iglesia en su desarrollo histórico como una institución de salvación. Para H. Blumenberg: “El concepto de historia tendría que ver con un plazo de gracia, no con una esperanza dirigida hacia el futuro y que busca en él su realización. Los acontecimientos del fin se convierten en un secreto que pesa sobre la historia y

consecuencia, a partir de esta definición abstracta, general y teórica, la heurística cristiana habría desatendido el análisis fáctico de las relaciones de poder que implican⁶⁴¹. Ante esta limitación y al hilo de los estudios genealógicos del gobierno de sí y de los otros, Foucault analiza los prototipos de relaciones pastores -del pastor con rebaño y con cada oveja- y sus correspondientes modos de individuación, cuya trascendencia hubo de rebasar el marco del pastorado eclesiástico. Esto es, analizar lo que implicaba en términos de ejercicio del poder y de conformación de subjetividades el hecho de que las tareas gubernativas del pastor fuesen guiar a la salvación, prescribir la ley y enseñar la verdad⁶⁴².

En primer lugar, bajo el principio de salvación cristiana por el que se justifica la conducta –para una mejor vida en el más allá-, Foucault descubre el despliegue de una economía de méritos y deméritos que habría de vincular al pastor con cada una y todas las ovejas. En segundo lugar, en relación al principio de la ley, Foucault considera que el cristianismo conforma relaciones de obediencia pura entre la oveja y el pastor conformado un tipo de identidad dócil basada en el sometimiento facultativamente. En último lugar, a partir del principio de la verdad vinculado tradicionalmente a la imposición del dogma cristiano, Foucault advierte que se desenvuelve un tipo de relación de sujeto con su verdad que le induce a un conocimiento de sí mediante un procedimiento de revelación de una verdad interna y oculta a la conciencia inmediata, que implica la renuncia de su propio yo. De estas tres formas de relación pastoral efectiva emergerían respectivamente tres modos de individualización: la identificación analítica, la sujeción y la subjetivación. De manera sintética, se podría decir que el principio de la salvación produciría relaciones basadas en una economía de méritos y deméritos cuyo efecto sería la subjetivación por identificación analítica; por su parte la

que es reservado a Dios, lo cual, más que para confortar a la conciencia humana con su decisión en el tema de la salvación, sirve para que Dios justifique el no haber dispensado a los cristianos, frente a los paganos, de los efectos de su cólera, cargando sobre sus espaldas el precio por la implorada supervivencia de un *genus humanum* que sigue sin diferenciar entre elegidos y réprobos.” Blumenberg, H., *La legitimidad de la modernidad*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 52:

⁶⁴¹ Foucault consideró que la historia de la Iglesia se había centrado en el estudio de sus instituciones, las doctrinas y creencias y prácticas religiosas y, que, sin embargo, no había tenido lugar una reflexión sobre las técnicas empleadas en su historia y los saberes ligados al ejercicio del pastorado. *Ibidem*, p. 152-153.

⁶⁴² “Terminaré diciendo que, por una parte, con el pastorado cristiano vemos nacer una forma de poder absolutamente nueva. También vemos perfilarse en él –y ésta será mi segunda y última conclusión– lo que podríamos llamar modos completamente específicos de individualización. En el pastorado cristiano, ésta va a efectuarse con una modalidad muy particular y que fue posible aprehender justamente a través de lo referido a la salvación la ley y la verdad. En efecto, esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones. Se definirá de tres maneras”. Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op. cit., pp. 183-184.

centralidad de la ley en el cristianismo implicaría el establecimiento de una forma de obediencia absoluta cuyo efecto sería la subjetivación por sujeción; y, por último, la relación con la verdad, el dogma y la catequesis, habría conformado una forma de conocimiento de sí o hermenéutica de sí que habría de pasar por la exclusión del yo.

La identificación analítica, la subjetivación por sujeción y el dominio de sí por exclusión del yo habrían dado lugar a la producción de un sujeto obediente y dócil, analíticamente reflexivo y desconfiado de sí. La centralidad de estas tres formas de relación pastoral para la intelección genealógica de la gubernamentalidad moderna es su influencia en la conformación del tipo de sujeto occidental moderno al extender dichos modos de individuación en multitud de prácticas y dispositivos modernos. En el decurso de la historia de Occidente estos procedimientos de creación de subjetividades desbordaron a la Iglesia y han sido la matriz de la conformación de las artes del gobierno de las poblaciones⁶⁴³.

Si el cristianismo es una religión de salvación, es porque el propósito explícito del gobierno pastoral es guiar al rebaño a la salvación del alma en el más allá. A partir de este principio, la finalidad salvífica justifica y despliega una guía efectiva de los hombres mediante la modulación de la conducta. Aunque la salvación depende del comportamiento virtuoso de las propias ovejas que el pastor guía, no obstante, el pastor mismo no sabe si las ovejas serán salvadas o no. Sólo Dios conoce la sentencia del juicio final sólo. Por ello, el pastor se limita a modular el comportamiento incitando a las ovejas hacia sus propios méritos y alejándolas persuasivamente de los deméritos. Sin la certeza sobre la salvación de las ovejas, el pastor las guía. Lo que constituye asimismo el mérito de éste, su santidad. En la conducta no hay necesidad de un poder coactivo. El pastor presta un servicio de guía conductual sobre la aquiescencia de un sujeto que anhela la salvación. El poder pastoral es servicial y sacrificial; es oblativo en última instancia. Ambos, pastor y rebaño, han de bregar para ganarse la salvación,

⁶⁴³ “Me parece que el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que he llamado gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Y prelude esa gubernamentalidad de dos maneras. Por los procedimientos propios del pastorado (...) Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que le impone. Pues bien, creo que esa constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales”. Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op cit., p. 184.

ambos someten su praxis a este principio. En el contexto emerge un complejo juego de responsabilidades recíprocas entre el pastor y el rebaño.

Así se conformaría la economía de méritos y deméritos dentro de la cual se mueven el pastor y las ovejas⁶⁴⁴. Éste debe de estar dispuesto a sacrificarse por cada una de las ovejas en el desempeño del servicio de guía. El pastor ha de responsabilizarse de la conducta de cada una de las ovejas, corrigiendo sin descanso sus tendencias pecaminosas y los efectos de su propia conducta. Es una relación distributiva porque el pastor ha de asegurar la salvación de cada una y de todas las ovejas al mismo tiempo. Por esta misma razón, el poder pastoral tiene un efecto individualizador al no dejar de preocuparse por cada una de las ovejas de forma categórica. El cuidado de la totalidad del rebaño se compone de la guía pastoral de una suma de individualidades donde la importancia relativa de cada una es absoluta. El mérito del pastor ha de residir entonces en que ninguna de las ovejas se descarrile. Lo paradójico de esta relación distributiva surge ante el hecho de que el descarrilamiento de una oveja pueda amenazar la salvación del conjunto. Entonces Foucault advierte que el pastor podría abandonar o expulsar a la oveja. En este punto, por ejemplo, podemos comprobar la desviación de la Iglesia medieval de este modelo de ejercicio del pastorado. El juicio criminal a la herejía –con su consecuente castigo de quema en la hoguera o prisión- introduce una modificación cualitativa en la índole correctiva de la guía pastoral. En el caso extremo de la herejía, el pastorado medieval operaba a través, no de la proscripción o exclusión, sino de la amputación o aniquilación del miembro corrupto.

Foucault caracteriza la economía pastoral de méritos y deméritos por cuatro principios: En primer lugar, el principio de la responsabilidad analítica que significa que el pastor debe responder del comportamiento de cada oveja sin descuidar al rebaño en su conjunto. El pastor estaría obligado a atender al mismo tiempo la conducta individual y colectiva de las ovejas. Su compromiso se distribuiría cualitativamente y no cuantitativamente. Por su parte, el segundo principio de transferencia exhaustiva e instantánea alude a que el pastor deberá asumir los méritos y deméritos de las ovejas en el Juicio del día final. Mientras que el principio de inversión del sacrificio plantea cómo el pastor ha de estar dispuesto al sacrificio con el fin de salvar a sus ovejas. Un sacrificio que puede suponer la muerte espiritual y/o terrenal. La facticidad de esta

⁶⁴⁴ “Así como una parte de las debilidades de las ovejas constituyen el mérito y aseguran la salvación del pastor, a la inversa, las faltas o debilidades de éste son un elemento en la edificación de las ovejas y el movimiento, el proceso por el cual él las guía hacia la salvación.” Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op cit., p. 171.

cuestión moral se vislumbra en la práctica de la dirección de conciencia, donde el pastor ha de exponerse a la tentación. Es la “puesta en juego de la inversión de los valores, inversión sacrificial que plantea la necesidad de que el pastor acepte correr el peligro de morir para salvar el alma de los otros. Y precisamente cuando haya aceptado morir por los otros, el pastor se salvará”⁶⁴⁵. El último lugar, el principio de la correspondencia alternada subrayaría el hecho de que el mérito del pastor está vinculado a la tendencia pecaminosa de las ovejas y, viceversa, que la propia endebles del pastor hace más meritorio el gobierno de sí de las ovejas. Si la labor del pastor deviene más encomiable porque el rebaño siempre está expuesto al riesgo de caer en la tentación, por su parte, las propias faltas del pastor aportan virtuosismo al trabajo de salvación del rebaño. De tal modo que los méritos y deméritos de ambos se afectarían mutuamente en relación al criterio y camino de salvación. Existiría entonces una dependencia mutua entre los comportamientos de ambos, una inter-dependencia entre sus debilidades y fortalezas, que las constituyen paralelamente en faltas y virtudes en relación al trabajo de salvación: “Así como una parte de las debilidades de las ovejas constituyen el mérito y aseguran la salvación del pastor, a la inversa, las faltas o debilidades de éste son un elemento en la edificación de las ovejas y el movimiento, el proceso por el cual él las guía hacia la salvación”⁶⁴⁶.

Lo que el despliegue de este juego complejo entre los méritos y deméritos del pastor y las ovejas implica es una forma particular de subjetivación. El sujeto se constituye mediante una labor de identificación analítica de sus propios méritos y deméritos. El hombre somete su praxis a un examen basado en el criterio de las virtudes y los vicios cristianos, establecidos ellos mismos sobre el discernimiento del buen camino a la salvación en otro mundo y considerando su relación con la de otros. En definitiva, el principio de individuación que implica esta economía de méritos y deméritos sería la identificación analítica. En este punto Foucault lleva a cabo un desplazamiento heurístico en las técnicas de conducta de almas. Relegando a un segundo plano la lógica de la economía de salvación y la organización de la escatología anti-apocalíptica, desplaza su enfoque a la economía de méritos y deméritos como dinámica de compleja de responsabilidad y sacrificios invertidos entre el rebaño y su

⁶⁴⁵ Foucault, M., *Seguridad, territorio y salvación*, op. cit., p. 170.

⁶⁴⁶ Foucault, M., *Seguridad, territorio y salvación*, op. cit., p. 171.

pastor. Un desplazamiento que se justifica metodológicamente como forma de aprehender las relaciones de poder en su positividad⁶⁴⁷.

Desde el punto de vista del objeto de investigación planteado en esta tesis doctoral, cabe preguntarse a este respecto cómo afectan las transformaciones históricas de la organización del pastorado a los términos en que se desenvuelve la dinámica de los méritos y deméritos entre pastor y rebaño. Esto es, si características de la institución eclesiástica pleno-medieval -juridización, centralización y absolutización tendencial del gobierno pastoral - transmutan los principios efectivos en que se organiza la relación del pastor con el rebaño. La definición canónica de la administración sacramental como única vía de salvación administrada por el clero ordenado implicaba la participación laica en la conducta pastoral de forma impositiva y no siempre facultativa; por lo tanto, la identificación analítica de las virtudes y los vicios, tal y cómo la describe Foucault, terminará por ser un límite interno de la Iglesia medieval. El cambio en la política salvífica y la economía escatológica de la Iglesia medieval redefinía el criterio de identificación de las figuras del pastor y de las ovejas, así como los procedimientos y pautas del juicio -ahora juridizado- sobre sus méritos y deméritos. Esta desviación histórica de la Iglesia medieval del modelo de ejercicio del pastorado cristiano nos acerca, desde otro vocabulario y punto de vista, al problema de la amenaza del gobierno romano con rebasar los límites impuestos por la teología trinitaria: el juicio de lo oculto, entre otros. Puesto que si el pastor no juzga soberanamente mediante el código de la ley -sino que guía el comportamiento- es, en parte, porque la economía de méritos y deméritos funciona sobre la idea de que el pastor no puede conocer el juicio divino sobre las ovejas. Así, el pastor modula advirtiendo del peligro, mostrando ejemplarmente el buen camino, pero no sentencia. Sin embargo, como se ha analizado en el capítulo previo, con la invención del purgatorio y la juridización del sacramento de la penitencia durante el siglo XII -así como el bautismo- el pastor comienza a parecerse a un juez. Esto no modifica la intelección abstracta del pastorado como modelo de poder que ofrece Foucault, sino que nos ofrece otra mirada sobre la crisis del pastorado en el momento de mayor juridización y mundanización de la organización eclesiástica medieval. Sin dejar de reclamar la tarea de guiar a la salvación, el gobierno pastoral trasgrede sus atribuciones al dictar sentencia sobre las faltas cometidas y la desviación

⁶⁴⁷ Cf. M. Senellart, «Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?», op.cit, pp 1-15.

del alma de sus ovejas⁶⁴⁸. Si se confronta esta perspectiva con la categorización del cristianismo como religión de salvación –y la Iglesia como institución de administración sacramental- es posible advertir un paralelismo entre la extralimitación del gobierno pastoral eclesiástico -en los límites que la teología trinitaria de salvación le impone- y la trasmutación o alejamiento de la Iglesia medieval del modelo pastoral propio del cristianismo según Foucault.

Análogamente al desplazamiento efectuado a con la intelección de la salvación como acontecimiento venidero del Juicio divino, Foucault desplaza a otro segundo plano el principio de la ley como acatamiento del mandamiento divino e interpretación de su voluntad normativa. Bajo este principio de la ley, Foucault advierte que el pastorado cristiano despliega un tipo de ejercicio del poder que insta a una forma de obediencia pura. La primicia gubernativa, en este sentido, es la puesta en valor de una conducta sumisa, un sujeto dócil. La obediencia emerge en el despliegue efectivo del pastorado como fin y valor en sí mismo, y no por estar dirigida hacia un fin externo. Es en este sentido que Foucault considera, de forma provocativa frente a la heurística tradicional, que el cristianismo no se rige por una ley universal o una voluntad unívoca de Dios. El cristianismo constituye inversamente una religión de diversas y concretas voluntades de Dios para cada hombre en particular: “voluntades que rigen para cada hombre, de tal modo que la acción del pastor se individualiza y establece una relación de sometimiento con cada oveja en la que éste, el sometimiento, no tiene finalidad más allá de la obediencia”⁶⁴⁹.

Este vínculo normativo entre el pastor y la oveja y atravesado por un compromiso de obediencia plena traba entre ellos una forma de dependencia categórica. En un primer sentido, la servidumbre integral tiene que ver con el hecho de que el sometimiento no tiene como objeto u objetivo un mandato razonable. La oveja ha de

⁶⁴⁸ “Este movimiento, que se extiende desde el siglo IV hasta los siglos VI y VII, se multiplicará, se intensificará a partir del siglo VII, cuando aparece [...] en las instituciones cristianas lo que podemos calificar de primera gran juridización de la penitencia, la penitencia tarifada. En el nivel de la práctica, de la organización misma del procedimiento, estamos en un mundo o una práctica en que el modelo judicial, si no es todopoderoso, está al menos extremadamente presente. Códigos, faltas, sanciones: estamos ante un modelo judicial. Pero si fuera un juicio -si fuera verdaderamente un juicio con una condena y una pena en función de la falta-, en cierta forma Dios quedaría atado por esa decisión del sacerdote: otorgar la penitencia e imponer una satisfacción. Y el juicio final, por consiguiente, perdería su razón de ser, habría una sustitución del juicio de Dios por el juicio humano. Imposibilidad de admitirlo y, por eso, dentro de esta práctica que sin embargo es claramente judicial, la presencia constante de la referencia al modelo médico. En realidad, la penitencia es una medicina”. Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p.199.

⁶⁴⁹ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., pp. 173-174

confiar plenamente en la guía del pastor tanto en asuntos espirituales como en la materialidad de sus hábitos más cotidianos. El acatamiento de las pautas de comportamiento es parte del virtuosismo de la oveja y no el reconocimiento de sus beneficios espirituales o materiales. El mérito lo constituye el propio someterse a la conducta pautada por el pastor⁶⁵⁰. Más que en lo meritorio del hábito, el cumplimiento es la virtud. Con ello emergen la praxis de la obediencia pura y la servidumbre integral en la historia de Occidente. La obediencia cristiana no tiene un propósito externo porque, incluso a pesar de la busca de salvación, en su efectividad no implica una relación finalista: se obedece para alcanzar el estado de humildad. Si la obediencia tiene un fin, entonces, ese fin es un estado de obediencia definido por la renuncia definitiva a toda voluntad propia⁶⁵¹.

El propósito es entonces la renuncia de la propia voluntad acatando aquiescentemente la conducta de otro. Lo que subyace a esta idea es una concepción del hombre como sujeto tendente al pecado. Atravesado por una voluntad malévola, el individuo debe domeñarse a sí renunciando a su yo. Ser humilde es, antes que nada, reconocer que la voluntad propia es malvada. El dominio del pastor se entiende entonces como la prestación de un servicio a la disposición servil de la oveja. Por lo que el pastorado ha de organizarse en un campo generalizado de obediencias, es decir, sobre una red de servidumbres generalizada. La consecuencia de esta forma de vínculo en la constitución de sujetos dispuestos a negar y sospechar de la voluntad propia. El sujeto se conforma destruyendo su yo, excluyendo su propia voluntad como principio de su conducta. Se trata del principio de individuación por sujeción por la que el sujeto se ata a vínculos continuos de servidumbre. De este análisis Foucault concluye que el modelo del pastor cristiano no es el del juez, sino el del médico⁶⁵². El cometido del pastor es la cura de almas, no el juicio externo y punitivo sobre lo prohibido y lo permitido; modula la voluntad, no castiga el acto.

En último lugar, llegamos al problema de la verdad en el cristianismo. También aquí Foucault desplaza el enfoque de la exégesis de los textos sagrados y la enseñanza del dogma cristiano a las relaciones de poder efectivas que supone el establecimiento de

⁶⁵⁰ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 176.

⁶⁵¹ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 177

⁶⁵² “La figura del pastor no es un enunciador de la ley o un juez, sino más bien un médico, un curador de almas. No hay tampoco una sola voluntad de Dios o una ley universal sino voluntades que rigen para cada hombre, de tal modo que la acción del pastor se individualiza y establece una relación de sometimiento con cada oveja en la que éste, el sometimiento, no tiene finalidad más allá de la obediencia” Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., pp. 173-174.

obligaciones de la verdad en el ejercicio del pastorado⁶⁵³. Desde este punto de vista, el principio de verdad induciría al cristiano a la práctica de la hermenéutica de sí, más que a una interpretación de la palabra divina, que se condensa en la práctica de la confesión⁶⁵⁴. Conocerse a sí mismo mediante la guía del pastor es la principal tarea de las ovejas. Esta praxis es la que rige la dirección de conciencia. Si bien la práctica de la introspección no es privativa del cristianismo, puesto que ya se practicaba en el mundo griego, la dirección de conciencia de matriz cenobítica cristiana introdujo modificaciones importantes que trasmutarían el pastorado y sus procedimientos de subjetivación. La dirección de conciencia cristiana no tiene como objetivo el dominio de sí –como en el mundo griego–, sino el conocimiento de sí que supone la negación su la propia voluntad. El sujeto ha de discernir su voluntad pecaminosa y someterse así aquiescentemente a las pautas de conductas ofrecidas por el pastor. Después, ha de ser verbalizada. La verdad en la dirección de conciencia ha de revelarse en un acto verbal. Desde la propia voz se han confesar al pastor todos los actos y pensamientos impuros. Además de fundarse en el conocimiento y no en el dominio de sí, otra novedad de la dirección de conciencia cristiana es que habría de ser continua, obligatoria y exhaustiva. El pastor ha de estar siempre vigilante mientras la oveja se observa a sí misma en cada instante, puesto que se han de dar cuenta de todos los actos y voliciones con exhaustividad. Además, la verdad ha de ser revelada periódicamente en el ritual correspondiente de la confesión y durante toda la vida. La revelación periódica, pero continua y no circunstancial, confiere a la conducta pastoral un carácter integral⁶⁵⁵.

Estos requerimientos en la revelación de la verdad de sí se constituyen sobre la idea de que el hombre ha de sospechar continuamente de sí mismo. Sobre la intelección del hombre como tendente al pecado, el conocimiento de sí deviene una necesidad en la busca de la correcta conducta. Sólo la vigilancia atenta sobre sí mismo que posibilite el

⁶⁵³ “El cristianismo, como todo el mundo sabe, es una confesión. Esto significa que el cristianismo pertenece a un tipo muy particular de religiones: las que imponen, a los que las practican, obligaciones de verdad. Tales obligaciones, en el cristianismo, son numerosas. Existe, por ejemplo, la obligación de tener por verdadero un conjunto de proposiciones que constituyen el dogma, la obligación de considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad y la obligación de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad. Cada cristiano debe sondear quién es, lo que pasa en el interior de sí mismo, las faltas que ha podido cometer y las tentaciones a las que está expuesta. Y más aún, cada cual debe decir sus cosas a otros y así dar testimonio contra sí mismo. Estos dos conjuntos de obligaciones -las que conciernen a la fe, al libro y al dogma, y las que se refieren a uno mismo, al alma y al corazón- están ligados”. Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 228.

⁶⁵⁴ “La confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de independencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo”. Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 29.

⁶⁵⁵ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 181.

desvelamiento de las tentaciones involuntarias y el sometimiento voluntario al criterio de un otro, permitirían al hombre corregir continuamente su descarrío. El conocerse a uno mismo fundado sobre la dependencia del pastor ha de dirigir la conducta del cristiano, en oposición al trabajo del dominio de sí del modelo de dirección de conciencia griego. Según Foucault, esta particular manera de producir una verdad interior y oculta constituye otro de los modos de individuación que habría pasado a formas partes de los saberes modernos como el psicoanálisis o de las prácticas judiciales basadas en la demostración de la verdad. Consecuentemente, el cristianismo habría legado a Occidente un modo subjetivación mediante la imposición de una verdad de sí relevada por una introspección guiada. Se engendra así una tipología de sujeto subjetivado por la “extracción de verdad que se le impone”⁶⁵⁶.

En definitiva, “lo que caracteriza fundamental y esencialmente el pastorado cristiano no es la relación con la salvación, la ley y la verdad. El pastorado cristiano es, por el contrario, una forma de poder que, al tomar el problema de la salvación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y ése es su aspecto fundamental. Del mismo modo, en lo concerniente a la ley, el cristianismo, el pastorado cristiano, no va a ser el simple instrumento de su aceptación o su generalización; de alguna forma, al tomar por un rodeo la relación con la ley, el pastorado cristiano instaurará un tipo de relación de obediencia individual, exhaustiva, total y permanente. Algo muy distinto de la relación con la ley. Y por último, con respecto a la verdad, si bien es cierto que el cristianismo, el pastor cristiano, la enseña y obliga a los hombres, las ovejas, a aceptar una verdad determinada, el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del mal, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos. Estas nuevas relaciones de los méritos y los deméritos, de obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas, constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo, [y] no la salvación, la ley o la verdad”⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 184.

⁶⁵⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 183.

6.4. La organización institucional del pastorado en Iglesia frente al modelo de la soberanía.

Hasta aquí se ha expuesto cómo la emergencia del cristianismo supuso el desarrollo de artes de conducir a los hombres que dieron lugar a una tipología relaciones entre el pastor y el rebaño y modos de individuación y sujeción particulares. Sin embargo, Foucault también afirma que estas relaciones pastorales fueron organizadas en una institución de gobierno pastoral. Ambos fenómenos serían específicos del campo religioso que inaugura el cristianismo y que lo distingue de las formas pastorales –de la dirección de conciencias- extendidas por el mundo helénico de importación oriental. “La-verdadera historia del pastorado como núcleo de un específico poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo. (...) En rigor habría que decir, si no con mayor precisión, sí al menos con un poco más de exactitud, que el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades”⁶⁵⁸.

Esta constatación foucaultiana de la significación de la organización institucional del pastorado -del gobierno cotidiano no sólo mediante la cura de almas sino a través de la disposición de bienes y las riquezas- no se plasma en su analítica del cristianismo. Sus investigaciones genealógicas le dirigen continuamente al análisis del proceder pastoral en tanto que dirección de conciencias, así como a los dispositivos que condensan la economía de méritos, la obediencia pura y la producción de una verdad de sí, como lo es la confesión. Sobre la especificidad de la organización institucional del pastorado Foucault no ofrece caracterizaciones minuciosas, sino algunas pinceladas. Por

⁶⁵⁸ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., pp. 176-177.

ejemplo, Foucault afirma que la Iglesia se organiza institucionalmente sólo a partir de los siglos II y III, precisamente, en el momento en el que el cristianismo se oficializa dentro del Imperio romano. Otras características de la forma institucional del sacerdocio que aparecen en sus textos serían: la definición de los poderes sacramentales, la dotación de reglas, el dimorfismo clero-laico y el establecimiento de relaciones verticales de autoridad asentadas sobre privilegios y deberes del pastor con respecto a su rebaño⁶⁵⁹. Por otra parte, Foucault hace algunas observaciones sobre el curso histórico del sacerdocio eclesiástico como, por ejemplo, importantes modificaciones que la organización pastoral ha sufrido a lo largo de la historia. De hecho, cuando ofrece indicaciones de algunas características organizativas de manera más concreta, los ejemplos son tomados especialmente de la Iglesia medieval -momento de máxima mundanización del gobierno pastoral y momento también en el que adopta modos del modelo judicial-. Es el caso de la diferenciación entre clero y laicado y la definición de los sacramentos. En último lugar y vinculado con lo anterior, algunos de los fenómenos que describen la organización del sacerdocio medieval en una institución eclesiástica son caracterizados por Foucault como paradójicos.

“La Iglesia coaguló todos esos temas del poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas, y fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del Imperio romano y organizó, en el corazón de éste, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido. Puesto que ahí reside la paradoja en la cual quisiera detenerme en las próximas clases: entre todas las civilizaciones, la del Occidente cristiano fue sin lugar a dudas, a la vez, la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas. Fue en todo caso una de las que desplegaron las mayores violencias. Pero al mismo tiempo –y ésta es la paradoja en la que me gustaría insistir-, el hombre occidental aprendió durante milenios lo que ningún

⁶⁵⁹ “Creo que con esta institucionalización de una religión como Iglesia se forma – y debo decirlo de una manera bastante sucinta, al menos en sus grandes líneas- un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII. Ese poder pastoral, absolutamente ligado a la organización de una religión como Iglesia, la religión cristiana como Iglesia cristiana, sin duda sufrió considerables transformaciones a lo largo de esos quince siglos de historia. Es innegable que fue desplazado, dislocado, transformado, integrado a diversas formas, pero en el fondo jamás fue verdaderamente abolido. Y cuando señalo en el siglo XVIII como final de la era pastoral, es verosímil que me equivoque una vez más, pues, de hecho, en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento, el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos liberado.” Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., pp. 176-177.

griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él”⁶⁶⁰.

A pesar de la especificidad de la conducta pastoral, en su decurso histórico como organización eclesiástica, el gobierno pastoral adoptó prácticas y técnicas que se asemejan al modelo de la soberanía. Baste con los ejemplos de la conquista territorial en las cruzadas, la introducción de la tortura en los procedimientos judiciales o el juicio criminal de algunos pecados como la herejía y la simonía. Asimismo, el pastorado recurrió a la coacción en la práctica de las ordalias o la jurisdicción en los territorios de San Pedro. Foucault admite que la Iglesia como singular histórico dispuso de estas formas de ejercicio de poder que emulaban y se solapaban con las del poder soberano, especialmente en el mundo medieval cuando el modelo imperial de poder fue hegemónico. Lo paradójico en este sentido es que, a pesar de estas incorporaciones, el pastorado habría manteniendo su especificidad en tanto que gobierno de los hombres. No habría dejado de ser un modo de conducta, una dirección de hombres sobre la excusa de guiar sus almas a la salvación. No dejaría de ser un modo de ejercer el poder sacrificial, benévolo, oblativo e individualizante. Mientras que su institucionalización hubo de implicar históricamente prácticas de poder que no son prototípicamente gubernativas – conducta de almas-, el pastorado como modelo no dejó de ser identificado como conducta de almas.

Surgen entonces las preguntas por la especificidad de la organización del pastorado en una institución: ¿el gobierno pastoral eclesiástico dispone de caracteres propios que lo diferencian de otros modos de organización formal de las relaciones de poder?, ¿la Iglesia en su decurso histórico como institución de administración sacramental mantiene rasgos propios del modelo pastoral a pesar de su creciente mundanización?, ¿el modelo pastoral siguió tendiendo durante la Edad Media una organización institucional diferenciada?⁶⁶¹. Todas estas preguntas presuponen la diferenciación de los dos modelos de poder a partir de la cual Foucault rastrea en las reminiscencias del pasado la genealogía de la gubernamentalidad en el curso del Colegio de Francia del 1977-78 *Seguridad, territorio y población*. Ciertamente, la diferenciación de los modelos de poder pastoral y soberano de las instituciones históricas intuitivamente asociados a ellos, la Iglesia y el Estado, favorece una analítica

⁶⁶⁰ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 159.

⁶⁶¹ Incluso se podría dar la vuelta a la paradoja de Foucault y preguntarse: ¿cómo un tipo de poder basado en la conducta también adopta formas soberanas como la conquista territorial, la tortura o la inquisición?

crítica al visibilizar cómo efectivamente los hombres han sido y son gobernados y sometidos sin permanecer en las alturas de las formalidades institucionales y jurídicas. Es la aportación de la mirada genealógica que rastrea la historia a contrapelo.

Es desde esa aplicación retrospectiva de la tipología binaria del ejercicio de poder, desde donde se percibe el carácter paradójico que Foucault atribuye a algunos fenómenos propios de la Iglesia en su evolución histórica como institución de gobierno pastoral. La contraposición entre soberanía y gobierno está en la base de la conceptualización de la gubernamentalidad como un híbrido de tipos de poder diferentes o de la genealogía de la gubernamentalidad como el proceso histórico de hibridación de técnicas de ambos poderes⁶⁶². Desde esta perspectiva, el poder pastoral propiamente cristiano constituía el trasfondo histórico del gobierno político en el proceso de gubernamentalización del Estado, dando lugar a la biopolítica en el siglo XVI⁶⁶³. De modo que el ejercicio del poder soberano basado en el código de la ley se contrapone aquí al poder gubernativo como conducta basada en la elección entre opciones posibles⁶⁶⁴. Esta interpretación de la conformación de un tipo de poder plural es el punto de partida desde donde Foucault descubre una identidad entre las técnicas y modos del gobierno de las poblaciones y los modos de subjetivación moderna con las propias de la vieja pastoral cristiana. En esta analítica foucaultiana, el pastorado cristiano constituye la matriz del gobierno de las poblaciones porque ambos comparten la conducta como modo específico de operar. Tanto la conducta de almas como el gobierno de poblaciones, en cierto modo prototípicamente, habrían desarrollado de tecnologías de poder que operan sobre un campo de posibilidades, que guían al hombre entre varias acciones posibles y lo inducen y conducen a determinados comportamientos⁶⁶⁵.

“Me parece que el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que he llamado gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Y preludia esta gubernamentalidad de dos maneras. Por los procedimientos propios del pastorado, su

⁶⁶² Karmy, R., «Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía “teológica” de la subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault», *Psicoperspectivas*, 8 (2), 2009, pp. 192–223, 2009, pp., 218-220

⁶⁶³ *Ibidem*, pp. 115-117 y 157.

⁶⁶⁴ “Y creo que ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o a un soberano. (...) Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad. (...) La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso (...)”. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 163.

⁶⁶⁵ Foucault, M., *Dits et écrits, tome IV*, op. cit., p. 237.

manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauran bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones. El pastorado, entonces, es de esa forma un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone. Pues bien, creo que esa constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales”⁶⁶⁶.

Esta filiación genealógica –entre conducta de almas y gobierno de poblaciones– diferencia al pastorado cristiano de la soberanía⁶⁶⁷. A diferencia del gobierno, la soberanía opera mediante el código de la ley, el dominio territorial y se ejerce sobre sujetos de derecho. El problema del dominio soberano tiene que ver con la conquista y conservación del dominio territorial y del soberano mismo. Los súbditos que quedan sometidos a su reglamentación y la conservación del soberano están por encima de la vida misma de éstos⁶⁶⁸. Por su parte, el objetivo final del gobierno pastoral es asegurar la salvación de los individuos en otro mundo –trasladándose su finalidad al gobierno de las poblaciones en la forma del bienestar, la salud, etc.– y el pastor ha de estar dispuesto incluso a sacrificar su vida por la salvación de las ovejas. Frente a la soberanía, el gobierno no tiene como finalidad la preservación del soberano y sus dominios. El poder gubernativo no dispone “desde las alturas”, por el contrario, se ocupa de cada individuo en su particularidad y atendiendo todos los aspectos cotidianos de su conducta de forma continua. Por lo que adquiere un carácter oblativo⁶⁶⁹. En oposición al modelo jurídico, globalizante por su ejercicio mediante la abstracción legal, el gobierno de los hombres

⁶⁶⁶ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 184.

⁶⁶⁷ “Es otra manera de poner en juego la relación colectiva/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va actuar en lo que llamamos población. Y el gobierno de las poblaciones es, creo, algo completamente diferente al ejercicio de la soberanía hasta en el grano más fino de los comportamientos individuales. Tenemos aquí dos economías de poder que me parecen muy distintas. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 74.

⁶⁶⁸ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 75.

⁶⁶⁹ “Esta palabra debe ser comprendida en el muy amplio significado que tenía en el siglo XVI. El “gobierno” no se refiere sólo a estructuras políticas o a la dirección de los estados; más bien designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo cubría las formas legítimamente constituidas de la sujeción política o económica, sino también modos de acción, más o menos considerados o calculados, que se destinaban a actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas”, Foucault, M., “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 254.

es individualizante⁶⁷⁰. Requiere, para ello, del conocimiento de la conciencia de sus ovejas de forma exhaustiva. Dispone así de técnicas de producción de una verdad por introspección guiada y verbalización al pastor que ligarán al sujeto con dicha verdad de sí. De ahí la centralidad que las técnicas de dirección de conciencia adquieren en la forma gubernativa de ejercicio del poder⁶⁷¹. “Esta forma de poder es salvación orientada (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición al poder legal); es coexistente y continúa a lo largo de la vida; está ligada con la producción de verdad -la verdad del individuo mismo-. Pero esto es parte de la historia, podría decirse: el pastorado, si no ha desaparecido, al menos ha perdido parte de su eficacia. Esto es verdad, pero pienso que deberíamos distinguir entre dos aspectos distintos del poder pastoral -entre la institucionalización eclesiástica que ha cesado, o al menos perdido su vitalidad desde el siglo XVIII, y su función, que se ha expandido y multiplicado más allá de la propia institución eclesiástica-. Un fenómeno importante tuvo lugar en torno al siglo XVIII, que fue una nueva distribución, una nueva organización de esta especie de poder individualizante. No creo que debamos considerar al "Estado moderno" como una entidad que se ha desarrollado por encima de los individuos, ignorando lo que son y aun incluso su propia existencia, sino, por el contrario, como una estructura muy sofisticada, en la que los individuos pueden integrarse bajo una condición: que su individualidad debe configurarse de una forma nueva, y someterse a un conjunto de patrones muy específicos. En cierta forma, podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral. Unas pocas palabras más acerca de este nuevo poder pastoral”⁶⁷².

Ni la soberanía, ni el gobierno –como paradigmas de ejercicio del poder- son una novedad histórica cuando surge el Estado gubernamental⁶⁷³. Su genealogía viene de

⁶⁷⁰ “Creo que tenemos aquí una ruptura importante: mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ella extrae sus instrumentos de sí como la forma de la ley, el fin del gobierno está en las cosas que dirige; debe buscárselo en la perfección o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y sus instrumentos, en vez de ser leyes, serán tácticas diversas”. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 107.

⁶⁷¹ Este modelo pastoral no desaparecerá con la emergencia del Estado moderno y la crisis de la institución eclesiástica. A pesar del paulatino debilitamiento de la Iglesia, a partir del siglo XVIII, el prototipo pastoral de poder individualizante se distribuirá e integrará de forma reticular por los vericuetos del Estado, dando lugar a otras formas modernas de individualización Foucault, M., “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 247-248.

⁶⁷² Foucault, M., “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p.247.

⁶⁷³ “No digo que el Estado haya nacido del arte de gobernar ni que las técnicas de gobierno de los hombres nacen en el siglo XVII. Como conjunto de las instituciones de la soberanía, el Estado existía

antiguo. Foucault considera que no es hasta el acontecimiento de gubernamentalización del Estado cuando el paradigma del gobierno –cuyo trasfondo histórico el pastorado cristiano –se articula con la soberanía⁶⁷⁴. No ocurrió antes. Hasta entonces se habían mantenido separados durante siglos, lo que constituye para Foucault un enigma histórico. Desde la aparición del pastorado cristiano hasta la cristalización de la gubernamentalidad estatal en el siglo XVIII, subraya que los poderes soberano y pastoral preservaron una especificidad propia. A pesar de las numerosas transferencias, emulaciones y solapamientos, “ese poder globalmente pastoral se mantuvo a lo largo de todo el cristianismo diferenciado del poder político”⁶⁷⁵. En cierto modo, Foucault trastoca la temática historiográfica tradicional alrededor de la pregunta por las interacciones y trasvases históricos entre el poder temporal y el espiritual o el Estado y la Iglesia⁶⁷⁶. El enigma histórico para él reside en la salvaguarda de la especificidad y fisonomía de ambos poderes –pastorado y soberanía- durante la larga Edad Media⁶⁷⁷. Más aún, considera que dicha larga diferenciación de poderes constituye una de las singularidades de la historia de Occidente⁶⁷⁸. Él mismo reconoce que la Iglesia cristiana no sólo se ha ocupado del alma de los individuos, sino que la propia tarea de guía de almas implicaba además un poder sobre las cosas, los bienes y las riquezas. Sin embargo, insiste en que cada uno de estos poderes habría salvaguardado su especificidad, inclusive a pesar de los solapamientos de competencias entre Estado e Iglesia, sus mímisis simbólicas y paralelismos organizativos⁶⁷⁹. Durante toda la Edad Media no habrían dejado de ser distinguibles. Esta sería una particularidad que Occidente hereda de la cristiandad latina y que la diferencia de Bizancio, donde el Emperador se comporta como Cristo y como César, como pastor y soberano al mismo

desde miles de años atrás. Las técnicas de gobierno de los hombres también eran más que milenarias. Pero el estado tomó la forma que le conocemos a partir de una nueva tecnología general de gobierno de los hombres” Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 125.

⁶⁷⁴ R. Karmy, "Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía “teológica” de la Subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault" en *Psicoperspectivas*, 8, 2, 2009, pp. 192-223.

⁶⁷⁵ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 157.

⁶⁷⁶ Sobre este tema véanse los trabajos de: E. H Kantorowicz, M. Bloch, F. Kern, P. Prodi, J. Strayer, C. Schmitt, W. Ullmann, E. Voegelin. Foucault parece invertir la pregunta tradicional sobre las imitaciones y transferencias entre poder espiritual y poder temporal y se pregunta cómo fue posible que dos modelos de poder conservaran su especificidad y fisonomía propias.

⁶⁷⁷ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 158.

⁶⁷⁸ “(...) Este pastoral, absolutamente ligado a la organización de una religión como Iglesia, la religión cristiana como Iglesia cristiana, sin duda sufrió considerables transformaciones a lo largo de esos 15 siglos de historia. (...) su modo de funcionamiento, el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos liberado”. Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 151.

⁶⁷⁹ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, pp. 157-159.

tiempo⁶⁸⁰. En la genealogía de la gubernamentalidad occidental esta distinción es el punto de intelección del acontecimiento que supuso la entrada de la racionalidad de gobierno en el Estado administrativo de justicia.

6.5. La especificidad del pastorado eclesiástico medieval (siglos XII-XIV)

Si atendemos ahora al singular histórico de la Iglesia medieval –a partir del siglo XI- vemos que paralelamente se incrementa la intervención sobre los bienes, las riquezas y las cosas y se profundiza la pastoral, esto es, la intervención en la conducta cotidiana con la excusa de dirigir las almas hacia la salvación. De forma más precisa, la conformación histórica del gobierno pastoral juridizado durante la plena Edad Media, altamente institucionalizado y mundanizado, implicó la introducción y producción de prácticas y dispositivos propios del modelo soberano. Foucault caracteriza estos fenómenos como propiedades externas al pastorado porque no provienen del campo propiamente pastoral regido por la lógica de ser conducidos a la salvación. Por una parte, la Iglesia medieval estaba imbricada con el gobierno civil y político y altamente feudalizada. El gobierno pastoral eclesiástico ese mezclaba con los poderes seculares en tanto que las competencias de ambos no estaban nítidamente diferenciadas o que el desempeño de un oficio como el episcopal podría implicar en paralelo actuar como señor feudal sin que fueran distinguibles los límites de ambas prerrogativas. Ni siquiera su organización institucional era discernible. Esta imbricación entre ambos poderes es, en buena parte, uno de los objetos de impugnación de los reformadores eclesiásticos a partir del siglo XI, tal y como se ha explicado en el capítulo segundo. El propósito de la reforma gregoriana –mediante el reclamo de la *libertas ecclesiae* y la separación entre la corporación del clero y el laicado- fue precisamente la independización de la Iglesia de los poderes seculares. No obstante, este empeño de Gregorio VII y sus sucesores en hacer de la Iglesia romana una institución autónoma de gobierno auspició la conformación de un sistema de justicia propio y novedoso en Occidente en comparación con los anteriores órdenes jurídicos.

⁶⁸⁰ Dicha idiosincrasia occidental del legado latino contrasta el griego, Bizancio, donde el Emperador se comporta como Cristo y como César, como pastor y soberano al mismo tiempo. Véase: Rodríguez y Hudson (eds.), *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*.

Algunos de los efectos de este acontecimiento son interpretados por Foucault cómo la introducción del modelo judicial dentro del pastorado eclesiástico en el siglo XII: “Y en tercer y último lugar, en los confines de esa evolución propiamente interna y religiosa y de la evolución externa, política y económica, habría que señalar con insistencia, me parece, la aparición de algo importante, sobre todo en torno de los siglos XI y XII. Me refiero a la introducción, en la práctica pastoral conocida, de un modelo que era esencial y fundamentalmente laico, a saber, el modelo judicial. A decir verdad, cuando digo que esto se remonta a los siglos XI y XII sin duda me equivoco porque, de hecho, la Iglesia ya había adquirido y ejercía funciones judiciales desde los siglos VII y VIII; las penitenciales de esa época dan fe de ello. Pero lo importante, sin embargo, es que a partir de los siglos XI y XII se desarrollará y llegará a ser obligatoria la práctica de la confesión, desde 1215 –en realidad, ya estaba considerablemente generalizada, vale decir, la existencia de un tribunal permanente delante del cual cada fiel debe presentarse de manera regular. Constatamos la aparición y el desarrollo de la creencia del purgatorio, un sistema de pena modulado, provisorio, con respecto al cual la justicia o, en fin, el pastorado puede cumplir un papel determinado. Y dicho papel se dará precisamente en el surgimiento del sistema de las indulgencias, es decir, la posibilidad brindada al pastor y la Iglesia de atenuar en cierta medida y en relación con ciertas condiciones, sobre todo condiciones económicas, las penas que han sido establecidas. Tenemos aquí, entonces, la penetración del modelo judicial en la Iglesia, que será sin dudas, que fue con toda seguridad, a partir del siglo XII, una de las grandes luchas anti pastorales”.⁶⁸¹

La idea de integración tiene que ver, de nuevo, con la separación de los modelos de soberanía y gobierno durante la larga Edad Media, hasta los siglos XVII o XVIII, durante los cuales habría pervivido el funcionamiento de un sistema penal arcaico, vinculado al sistema feudal que ejercía su poder sobre territorios y súbditos –sujetos de derecho-. Es, supuestamente, este modelo de justicia el que se integra en la organización pastoral. En el anterior fragmento de Foucault podemos comprobar que se refiere especialmente a la emulación e influencia del modelo judicial en dispositivos eclesiásticos como la confesión, el purgatorio o el sistema de indulgencias papales. En ellos la corrección purgativa propia del pastorado comenzaría a asemejarse a la sentencia y el juicio penal propias del modelo pastoral. De tal modo que el pastor en su

⁶⁸¹ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 201.

tarea de dirección de almas se acercaría a la figura del juez, alejándose de la figura del médico específica de la relación pastoral cristiana. Es una observación muy pertinente sobre el fenómeno que en el capítulo anterior hemos denominado como judicialización de la administración sacramental.

No obstante, el análisis más específico del singular histórico de la Iglesia medieval ha permitido ampliar el marco de intelección de este fenómeno de la judicialización de los sacramentos cristianos⁶⁸². Por un parte, este proceso es indisociable de su reverso, la sacramentalización de la ley eclesiástica o la norma pastoral en forma de código jurídico⁶⁸³. Y ambos están vinculados al acontecimiento político que supuso la juridización del gobierno pastoral a partir de la revolución jurídica del siglo XI. En su proceso de independización de los poderes eclesiástico y de despliegue de una organización reticular de dirección de almas, la institución eclesiástica romana puso en marcha un nuevo sistema jurídico sobre la base del antiguo derecho romano. Por ello, la incorporación de formas del modelo penal en la administración sacramental está vinculada también a la más amplia juridización de la organización del gobierno pastoral. Un fenómeno que históricamente trasmutó la existencia efectiva del pastorado eclesiástico romano⁶⁸⁴. No sólo la penitencia por confesión se asemejaba a un juicio —emulando, por ejemplo, la absolución del pecado a un sentencia jurídica—, o el purgatorio conformaba un sistema de pena modulado en el que intervenía la Iglesia directamente, también ocurría paralela y análogamente que la

⁶⁸² Por ejemplo, el bautismo se asemejará a un rito de introducción a la condición de súbito de la Iglesia con derechos y deberes o el ordenamiento canónico a un estatuto jurídico particular. Igualmente, el sacramento de la penitencia recodará a un proceso judicial, la confesión como interrogatorio y sentencia judicial.

⁶⁸³ “Como ven, tenemos aquí una superposición (ahora, en este caso, efectiva) entre la estructura sacramental y la forma judicial de la penitencia. Esta superposición de una estructura sacramental y una forma judicial, la efectuación de la forma judicial completa por obra de la sacramentalización de la penitencia, fue sin lugar a dudas algo muy importante; algo muy importante que planteó una gran cantidad de problemas de los cuales no puedo ocuparme, pero que ustedes podrán sospechar. En esencia, a partir de ese momento la Iglesia se planteó los grandes problemas de la teología moral. También es algo muy importante porque, con el episodio de la juridización ponía sacramentalización, se darán cuenta de que la Iglesia estableció de manera absolutamente central dentro de su magisterio un modelo jurídico, un modelo judicial para la relación entre el hombre y Dios. Algo que jamás se le habría ocurrido a un cristiano primitivo —que la relación entre el hombre y Dios fuese del orden de la ley; que la relación podía ser del orden del tribunal, la relación podía ser [del orden] de la falta, del tipo de la falta [y] dé la sanción; que la escena entre el hombre y Dios fuese una escena judicial— constituye efectiva mente la gran realización de la Iglesia de los siglos XII y XIII.” Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 203.

⁶⁸⁴ Esto no quiere decir que el modelo pastoral que Foucault describe dejara de operar, pero como él mismo advierte comenzaba a hacerlo en sus límites, en la emergencia de resistencias muchas de ellas articuladas precisamente como síntomas de las “desviación” eclesiástica de la forma gubernativa de ejercer la conducta hacia la salvación.

administración sacramental devenía monopolio legal de la corporación clerical, que la conducta moral –la ética- se vehiculaba a través del código legal o que el desacato obstinado a la norma eclesiástica se codificaba jurídicamente como crimen. Además de la judicialización de los rituales sacramentales, el gobierno pastoral juridizado y tendencialmente absolutista de Roma, indujo también a la juridización de la administración y organización de la pastoral en su conjunto. Igualmente, favoreció que algunas formas de reglamentación del sacerdocio en su organización institucional adquiriesen u operasen con un carácter sagrado.

Desde otro punto de vista, estamos ante un fenómeno histórico de politización de la antigua esfera religiosa o de juridización de la esfera ética⁶⁸⁵. En los capítulos anteriores se ha tratado de analizar estos fenómenos en su decurso histórico concreto: juridización de la pastoral, juicio criminal al pecado de fe, administración territorial diocesana, encuadramiento parroquial, guerra santa y cruzada contra la herejía, tortura e inquisición, entre otros elementos. Sobre esta juridización y territorialización del gobierno pastoral se desplegó una administración pastoral homogénea, reticular y obligatoria por el territorio de la Cristiandad latina, lo que significaba que las prácticas de dirección de almas o conducta pastoral –que Foucault estudia a partir de textos doctrinales y vincula con el monaquismo- pretendían ser entonces extendidas desde el gobierno pastoral a todo el laicado. La hermenéutica de sí y sus modos de individuación – la constitución de sujetos mediante identificación analítica, sujeción y producción de una verdad interna- ya no serían una prerrogativa exclusiva de una pequeña comunidad de santos. El sueño romano de expandir la conversión interna a todas las ovejas acontece en este preciso momento en el que, dicho de otro modo, la sociedad cristiana se monaquiza.

El proceso de juridización del gobierno pastoral atraviesa entonces dos de las formas organizativas que Foucault sí considera propias del sacerdocio cristiano en su devenir Iglesia. Por una parte, el dimorfismo o separación entre el clero y el laicado y, por otra, la definición sacramental. Ambas son fenómenos relativamente tardíos. Efectivamente, su desarrollo preciso es paulatino y, por ello, es probable que sea más una condición tendencial del sacerdocio que sustancial. Por una parte, la distinción nítida entre la corporación clerical y el laicado significaba la conformación de una “estructura

⁶⁸⁵ Véase.: P. Prodi. *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Il Mulino, 2001.

binaria en el seno mismo del campo pastoral”⁶⁸⁶. Tal y como se ha mostrado en el capítulo segundo, con esta separación definitiva ambos grupos dispondrán de derechos y obligaciones muy distintas, tanto en lo espiritual como en lo material. La orden clerical disfrutará de privilegios civiles y clericales como, por ejemplo, las inmunidades jurídicas frente a los poderes seculares. Respecto a los privilegios espirituales, ciertos oficios clericales detentaban con exclusividad la capacidad de mediación espiritual y de administración de la gracia, que se traducía en la posibilidad de oficiar ceremonias litúrgicas, absolver pecadores, ingresar a nuevos miembros en la comunidad eclesial, etc.⁶⁸⁷. La otra característica organizacional interna del pastorado sería la definición teórica y práctica del poder sacramental del clero. “También éste es un fenómeno relativamente tardío, al igual que la aparición del dimorfismo entre clérigos y laicos, pues, como se sabe, el presbítero o el obispo o el pastor de las primeras comunidades cristianas no tenían en modo alguno un poder sacramental. Si recibieron el poder de dar los sacramentos, vale decir de tener una eficacia directa por su propio gesto y sus palabras, en la salvación de las ovejas, fue gracias a toda una serie de modificaciones”⁶⁸⁸.

La separación del clero y el laicado y la definición de los poderes sacramentales son fenómenos tardíos que, en su desarrollo histórico, atraviesan y caracterizan el cristianismo medieval y el catolicismo desde el siglo XVI. En los anteriores capítulos se ha tratado de mostrar de qué modo la revolución papal y el giro pastoral -entre los siglos XI y XIII- resignificaron y reorganizaron estos dos fenómenos a partir de la juridización del gobierno pastoral romano que tuvo como corolario la consolidación de la monopolización y homogeneización eclesiástica de la administración sacramental. La imposición laica a participar en la dirección de almas eclesiástica, estandarizada y ofrecida por un pastor oficial –un sacerdote ordenado canónicamente-, suponía la desposesión de los bienes de salvación y la organización pastoral particulares de algunas regiones y/o comunidades⁶⁸⁹. Paralelamente, la administración de la cura de

⁶⁸⁶ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 200.

⁶⁸⁷ “Ese dimorfismo, el problema planteado por él, el malestar generado en la comunidad cristiana por la existencia de clérigos que no sólo tienen privilegios económicos y civiles sino también espirituales, que están en líneas generales más cerca del Paraíso, el cielo y la salvación que los demás, todo eso, constituirá uno de los grandes problemas, uno de los puntos de anclaje de la contra-conducta pastoral” Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 200.

⁶⁸⁸ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p. 200.

⁶⁸⁹ “Y los poderes son dados –y con ello quiero decir a la vez organizados y justificados- como poder del pastor con respecto al rebaño. ¿Qué es el poder sacramental, el poder del bautismo? Llamar a las ovejas al rebaño. ¿El de la comunión? Dar el aliento espiritual. Es poder, a través de la penitencia, reiterar a las

almas era vehiculada jurídicamente al propio tiempo que los rituales sacramentales adquirirían una dimensión judicial. Así, la juridización eclesiástica de la esfera ética cristiana -o politización de la esfera religiosa- daba lugar a solapamientos y trasvases entre los foros interno y externo del juicio⁶⁹⁰. En la práctica de la justicia eclesiástica esto significaba la paulatina confusión entre la norma moral y la ley jurídica, entre el pecado y el delito.

El análisis sincrónico de la Iglesia medieval entre los siglos XI al XIII, especialmente de sus determinaciones como gobierno pastoral juridizado, posibilita otra mirada política al cruce histórico entre el ritual de la expiación -penitencia- y la práctica del conocimiento de sí mediante la verbalización de los pecados -confesión-. Lo que se pretende es simplemente combinar la perspectiva genealógica de Foucault con la mirada sincrónica que pone de manifiesto la dimensión política de la Iglesia en el cruce entre los modos de purgación espiritual del pecado y la introspección en busca de la verdad de sí de matriz monástica. En este cruce emerge el nuevo sacramento de la penitencia basado en la confesión auricular -la dirección de conciencia-, que devino obligatorio en el IV Concilio de Letrán. En este sentido, desde la perspectiva sincrónica del gobierno pastoral juridizado medieval se visibiliza una cuestión importante: en la intersección de la ética y el derecho en la práctica de la Justicia del gobierno pastoral juridizado surge la confesión como sacramento⁶⁹¹. Si, por una parte, el dispositivo de la confesión -*l'avue-*condensa para Foucault las especificidades del poder pastoral como gobierno de sí y de los hombres; por otra parte, su conformación como sacramento obligado para la dirección de conciencia para laicos -en su inserción eclesiástica- está vinculado al desarrollo eclesiástico de formas coactivas en los juicios criminales del pecado.

ovejas que han abandonado el rebaño. El poder de jurisdicción es también un poder de pastor. Ese poder de jurisdicción, en efecto, permite al obispo, por ejemplo, en cuanto pastor, expulsar del rebaño a la oveja que, por su enfermedad o escándalo, sea capaz de contaminar a todo el grupo". Foucault, M., *Seguridad, Territorio y población*, op.cit, p 157.

⁶⁹⁰ Véase: Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*, op. cit.

⁶⁹¹ "De todos modos, al mismo tiempo y por el hecho mismo de que la penitencia se convierte así en un sacramento —una operación real que absuelve efectivamente al pecador del pecado que ha cometido-, la vemos, de manera paradójica, juridizarse por completo. Vale decir que la posición de metáfora jurídica en la cual estaba en la penitencia tarifada, cuando era una especie de juicio y una manera de anticiparse al verdadero juicio que se remitía al fin de los tiempos... Y bien, en lugar de ser esa anticipación y estar situada en una posición simbólica, el acto de penitencia -el ritual penitencial- será efectivamente un acto de tipo jurídico: reestructuración de todo el sistema judicial en el cual la penitencia queda incluida y con el cual se había contaminado confusamente. Esa reestructuración se realiza ante todo mediante la distinción muy clara entre la jurisdicción penitencial y la jurisdicción no penitencial". Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 202.

6.6. El cruce histórico entre confesión y penitencia.

L'aveu adquiere en la analítica del poder de Foucault una importancia significativa porque condensa las características de las relaciones pastorales –y los modos de individuación que se trasladarán en la modernidad a otras praxis como las ciencias humanas –el psicoanálisis- o la obtención de pruebas de verdad en los procedimientos judiciales⁶⁹². El tipo de hermenéutica de sí que condensa el dispositivo pastoral de la confesión habría tenido una impronta significativa en la génesis del sujeto moderno occidental, entre otras, por su extensión institucional en instituciones de justicia, médicas o psiquiátricas⁶⁹³. No obstante, Foucault mismo observa que la confesión –como el decir la verdad de sí mismo- deviene sólo tardíamente el sacramento de la penitencia. Cuando la práctica del conocimiento de sí es vinculada a la conducta pastoral como forma de expiación de los pecados a partir del siglo XII, se produce un hito fundamental en las modalidades históricas de subjetivación. “El momento en que la tarea de decir la verdad sobre sí mismo se inscribe en el procedimiento indispensable de la salvación ha sido un momento absolutamente capital en la historia de la subjetividad occidental”⁶⁹⁴.

Hasta entonces, la historia de la penitencia y la de la confesión en el cristianismo se han de recorrer por senderos diferentes. El cruce de ambas acontece precisamente en el momento en que se introduce el modelo judicial el gobierno pastoral eclesiástico. En este sentido, desde la historia de la penitencia, la confesión auricular medieval, además de ser un modelo pastoral de subjetivación mediante la producción de una verdad interna y oculta, constituye también un momento importante en la genealogía de los regímenes de jurisdicción y veridicción. La introducción de la confesión como prueba testimonial en el procedimiento judicial hará de la confesión, además de una prueba de verdad, una prueba de justicia.

⁶⁹² “El tema de la verdad adquiere, entonces, un perfil singular en el mundo cristiano, puesto que no se trata de una religión que sólo apueste por la salvación, sino que también exige a sus fieles una serie de pautas de conducta estrictas que implican obligaciones con la verdad y una relación con el dogma”. Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, p. 226.

⁶⁹³ Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit., p. 28.

⁶⁹⁴ Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 90.

L'aveu es un tema recurrente en la analítica foucaultiana, especialmente cuando se ocupa del gobierno de sí y de los otros en el tercer grupo de cursos del Colegio de Francia en la década de los ochenta⁶⁹⁵. Su importancia histórica reside en que la confesión cristiana inaugura un nuevo modo de constitución del sujeto, una nueva forma de ética y un modo de subjetivación distinto a la anterior práctica de sí griega. Esta tecnología del yo presupone la existencia de la profundidad del alma, susceptible de ser explorada por el propio sujeto⁶⁹⁶. La verdad de yo emerge aquí como un objeto interno a descubrir y a revelar por su existencia velada para la inmediatez de la consciencia. Este acontecimiento dio lugar a un nuevo modelo de sujeto ético que dispone una relación consigo diferente a la del dominio de sí griego⁶⁹⁷. En consecuencia, el propósito de salvación cristiana dará lugar en la práctica a un modo de subjetivación a través de la imposición al individuo de una hermenéutica de sí u obligaciones de verdad de sí⁶⁹⁸. Es en este sentido que Foucault considera que el cristianismo es más una religión de

⁶⁹⁵ “En el tercer grupo de cursos encontramos: *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982, publicado en 2001), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité* (1983-1984). Parte de este material ha sido utilizado para la redacción de los volúmenes II y III de *L'Histoire de la sexualité*. Este grupo de cursos se ocupa de la noción de gobierno, de sí mismo y de los otros, durante la antigüedad clásica, helenística y romana hasta las primeras formas del poder pastoral con el advenimiento del cristianismo, especialmente del monaquismo cenobítico. La noción de gobierno se entrecruza aquí con la historia de la ética, en el sentido foucaultiano del término, es decir, con las formas de subjetivación (la noción de cuidado, de ascesis, de parresía, etc.).” Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 233.

⁶⁹⁶ “Dicho desplazamiento apunta a una nueva *tecnología del yo* que introduce la configuración del sujeto como materia prima de una voluntad de saber que se dirige a la observación, el desciframiento y la exposición de la verdad de uno mismo. En efecto, el cristianismo sería pionero en el ejercicio de una *hermenéutica del yo* que inaugura una nueva época del conocimiento de sí y toda una tradición que llega hasta las instancias jurídicas, médicas y psiquiátricas de la sociedad moderna”. Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, p. 225.

⁶⁹⁷ “En pocas palabras, habría un paso de la tarea de gobernar unos placeres cuya presencia es evidente, al esfuerzo de revelar la sinuosa y oculta existencia de un deseo peligroso en su propia naturaleza.” Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, p. 226.

⁶⁹⁸ “Me parece, en efecto, que uno de los rasgos más fundamentales del cristianismo es el de haber vinculado al individuo con la obligación de buscar en sí mismo la verdad de lo que él es. El cristianismo ató al individuo a la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva. Obligación, por tanto, de buscar la verdad de sí mismo. Obligación de descifrar a través de todos los obstáculos esa verdad, con la finalidad de emprender en relación con su salvación un rumbo o una etapa decisiva. Y tercero y último, obligación no sólo de descubrir esa verdad, sino de manifestarla, de manifestarla no sólo ante su propia mirada mediante una serie de actos, de acciones, como por ejemplo el examen de conciencia, sino también obligación de manifestarla a otros, al menos a uno, por medio de una serie de ritos, una serie de procesos y procedimientos que, como ustedes saben, se encuentran en parte, pero sólo en parte, en el sacramento de la penitencia”. Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 120.

confesión que una religión de salvación⁶⁹⁹. La práctica de la confesión obligaría al sujeto a una constante vigilancia sobre sus propios pensamientos y voliciones. Una introspección continua hacia la interioridad donde la verdad de uno reside oculta. Por otra parte, esta relación del sujeto con la verdad de sí está atravesada también por una relación de la verdad con la autoridad pastoral⁷⁰⁰.

Antes de la emergencia de la confesión auricular como sacramento para laicos, la introspección para conocerse a sí mismo y renunciar a la propia voluntad adquiría la forma de examen de conciencia. El modelo de esta práctica es descubierto por Foucault en las instituciones cenobíticas cristianas y en textos procedentes de la patrística, especialmente, Casiano y San Agustín. De manera muy sintética y omitiendo las particularidades, este tipo de examen de conciencia consistía en la expresión verbal de todos los movimientos del alma y no sólo de los pecados cometidos⁷⁰¹. La dirección espiritual cenobítica obligaba a la vigilancia continua sobre una concepción concupiscente de la naturaleza humana y poseída por una tendencia involuntaria al pecado. El sexo se releva entonces como la gran amenaza para la voluntad del sujeto ético debido a la autonomía de su proyección. La tarea del individuo es conocer y revelar su voluntad pecaminosa, por lo que su objeto principal de vigilancia será el pensamiento, más que el acto. Se trata de una lucha espiritual con la concupiscencia que invade involuntariamente al sujeto. Por este motivo, la introspección debe descubrir en los secretos del alma esa verdad de sí pecaminosa para, precisamente, renunciar a ella⁷⁰². El sujeto se constituye así en una lucha espiritual entre lo voluntario y lo involuntario de sí, resistiendo a la tentación a través del reconocimiento de sí como pecador. Consecuentemente, este novedoso sujeto ético que emerge en el examen de

⁶⁹⁹ “Le christianisme n’est pas seulement une religion de salut: c’est aussi une religion confessionnelle, qui, bien plus que les religions païennes, impose des obligations très strictes de vérité, de dogme et de canon”. Foucault, M., *Dits et écrits, tome IV*, op. cit., p. 804.

⁷⁰⁰ “Para el cristianismo habría un primer nivel de relación con la verdad: el acto de fe y de sometimiento a la autoridad de una institución con potestad sobre dicha verdad. Luego podría considerarse un segundo nivel de relación que representa un tipo de obligación distinto con la verdad, ya que involucra el ámbito de la relación del individuo consigo mismo”. Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago, LOM, 2008, p. 281.

⁷⁰¹ Foucault, M., *Dits et écrits, tome IV*, op. cit., pp. 125-128

⁷⁰² “Por eso, la cuestión clave, desde la perspectiva de la aspiración a la castidad, no es la conducta lícita o ilícita, sino la técnica de desciframiento del pensar que permite atrapar el deseo concupiscente en el momento de su alumbramiento y en los pliegues más secretos del alma”. Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, p. 231.

conciencia cristiano hubo de estar vinculado a un ideal de castidad y pureza, muy distinto a la ética que conformaba la práctica del dominio de sí en el mundo griego⁷⁰³.

Por su parte, la historia de la práctica penitencial anterior al siglo VI conduce a la *exomológesis*: al reconocimiento público de ser un pecador. Este ritual penitencia consistía en el ingreso ceremonial al estado de penitente sin la necesidad de expresar verbalmente los pecados o faltas cometidas. Tampoco requería de un análisis introspectivo en busca de las faltas cometidas. Lo común era que el ingreso en el estado de penitente fuese efecto de la comisión de un pecado notorio y en una ceremonia oficiada por el obispo. La remisión de las faltas cometidas se operaba a través de una experiencia sacrificial temporal. Así se purgaba el alma, se habría de seguir unas pautas de vida austera con el fin de reparar la falta. Ni la introspección analítica, ni la verbalización del pecado, ni la experiencia de contricción o arrepentimiento eran requisitos para lograr la purgación. Todas estas prácticas que se introducirán posteriormente en la penitencia de la mano de la confesión auricular presuponen tanto la existencia de una verdad interna y oculta como la de una conciencia de culpa. La práctica de la penitencia solmene no implicaba ninguna de ellas⁷⁰⁴. No era un ritual de revelación de la verdad interna y oculta. La confesión no formaba parte de las prácticas penitenciales hasta el siglo XI cuando, al inscribirse progresivamente en dicho sacramento, se modificarían sustancialmente tanto la penitencia como el examen de conciencia⁷⁰⁵.

En el capítulo anterior se ha mencionado el paso de la penitencia solemne a la confesión auricular por influencia de la penitencia tarifada practicada por los monjes irlandeses, cuya matriz es considerada por Foucault como “laica, judicial y penal”⁷⁰⁶ por su asociación con la justicia germánica⁷⁰⁷. La penitencia tarifada instituía un sistema

⁷⁰³ “Ambos modelos determinan diferentes *modos de subjetivación*. Por un lado, la ética antigua implica la apropiación del sujeto por sí mismo, en la construcción libre y creativa de una vida bella; y, por otra parte, la ética de la pureza supone la renuncia del individuo a sí mismo en la revelación sistemática y asistida de su verdad interior.” Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, p. 231.

⁷⁰⁴ “Querría recordar simplemente que la penitencia —que, por lo tanto, adoptó las formas que le conocemos sólo a partir del siglo XII—, la penitencia tal como se la atestigua entre finales del siglo II y la Edad Media, era una penitencia no renovable. Se hacía penitencia una vez en la vida, y una sola, visto que si ya era muy bueno poder cometer un pecado grave después del bautismo y no quedar excluido de la comunidad, era evidente que no se podía volver a empezar indefinidamente. Una sola penitencia”. Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad*., op. cit., p. 187.

⁷⁰⁵ Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, pp. 233-234.

⁷⁰⁶ Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit., p. 91

⁷⁰⁷ El empleo del binomio pública-privada para referirse a la penitencia puede llevar a confusiones interpretativas, y no sólo porque tales categorías no sean propias de la Alta Edad Media. Este

proporcional entre la falta cometida y la satisfacción requerida para la remisión de los pecados. La expresión verbal de los pecados resultaba útil para que el pastor impusiese su correspondiente pena. En este momento la verbalización del pecado ante el pastor no significa *ipso facto* su expiación, era todavía un medio para ganarse la absolución mediante el cumplimiento de la penitencia impuesta. Esta tarificación de la penitencia introducía ya una índole judicial por su semejanza con las formas de reparación germánica. No obstante, en la medida que adquiere importancia la idea de humillación vinculada a la revelación de sí, se impondrá la idea de que la capacidad sacerdotal para perdonar pecados en el acto de la confesión. Lo que asemejará la absolución pastoral a la sentencia judicial y la confesión a un juicio penal. La humillación experimentada por el pecador en la revelación de las miserias propias al sacerdote dotó a este momento de una mayor importancia en términos penitenciales. De tal modo que, al mismo tiempo que se hace más imperativa la tarea subjetiva de introspección -conocimiento y renuncia de sí-, se profundiza el papel exterior del director de la conciencia, del sacerdote. Al mismo tiempo que se acentúa el recogimiento interior, se acentúa el imperativo de la obediencia al pastor. Más todavía, el poder sacramental del clero no sólo se sostiene sobre derechos jurídicos, sino que la penitencia mimetiza modos judiciales. La expiación del pecado pasa de ser efecto de la integración en un estado de penitencia a serlo de la sentencia clerical de absolución del pecado en el acto de la confesión. El padecimiento penitencial ahora está vinculado al momento de revelación de la verdad interior y a la renuncia a su propio yo. Confesar el pecado implica, sobre todo, el reconocimiento y la negación de la propia voluntad pecaminosa. Conocerse a sí mismo es, también, renunciar al yo⁷⁰⁸. Precisamente por su tendencia pecaminosa –su mala voluntad- el individuo no está en condiciones de hacerlo solo. El pastor ha de desplegar técnicas para ayudarlo en la identificación y revelación de su voluntad malévola. Así se

anacronismo encierra otro problema recurrente en la traducción de la historiografía jurídica, el de vincular la penitencia “pública” -solemne- altomedieval con el origen del ámbito del juicio externo, en contraposición con la penitencia privada bajomedieval que ha sido identificada con el ámbito interno, de lo sacramental y la conciencia. Esta visión oscurece el hecho de que antes del siglo XII, hasta el llamado giro sacramental o pastoral, la penitencia solemne – pública- parece poseer todas las características de un sacramento -contricción, conciencia de culpa, voluntad de expiación, etc-, mientras que la confesión auricular -que parecería tratar de la conciencia, del alma- requiere del sacerdote y solo puede intervenir sobre los pecados que son notorios o confesados. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza. op. cit.*, p. 27.

⁷⁰⁸ “De tal manera, la lógica del examen en la espiritualidad cristiana debe comprenderse en conexión con la cuestión de la impureza del alma. A esta modalidad de entender el examen de uno mismo, Foucault la llama *hermenéutica de sí*. (...) La *hermenéutica de sí* es el trabajo de discriminación permanente que el individuo realiza entre los componentes buenos y malos del propio pensamiento” Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004, p. 228.

desarrolla el arte del interrogatorio minucioso y persuasivo que los manuales de confesión difunden con el propósito de instruir a los curas de almas en el sacramento de la penitencia.

La inserción de la confesión en el gobierno pastoral de la Iglesia como sacramento de la penitencia se oficializa en el IV Concilio de Letrán (1215). El canon lateranense que obliga a la confesión anual y periódica con el propio párroco constituye un hito representativo del devenir obligatorio, periódico, continuo y exhaustivo de la hermenéutica de sí cristiana. El individuo debe confesarse anualmente, cada año de la vida del individuo, y revelar al sacerdote todas y cada una de las faltas –pecados graves y veniales– cometidas desde la última vez. Periodicidad, continuidad y exhaustividad, con estas tres particularidades caracteriza Foucault el dispositivo de la confesión pastoral a partir de su inserción en la institución eclesiástica en el siglo XIII. “Son las tres claves con las cuales el poder eclesiástico recupera la experiencia de la confesión y la reconfigura como táctica de poder con dos nuevos efectos: extensión de la obligación de penitencia y ampliación de los márgenes de la *revelación de sí*”⁷⁰⁹.

Desde el punto de vista de la exterioridad del poder eclesiástico, cabe destacar que es también en este momento cuando la confesión aspira a ser practicada por todos y cada uno de los laicos. Dejará de ser una cuestión relegada únicamente a la vida cenobítica –basada en la *fuga mundi*– y a los *idealía* doctrinales. La dirección de almas ya no será privativa de las comunidades monacales que aspiran a la santidad mediante la castidad y la continencia, ni el ideal del buen cristiano. La confesión a partir del siglo XIII cristianiza como una praxis obligada para los cristianos como condición de una salvación garantizada por el gobierno pastoral romano. El poder pastoral se impone entonces en su ejercicio de dirección de conciencias a pesar incluso de las resistencias que suscita en las ovejas que aspiran a ser conducidas a la salvación por otros medios y procedimientos. De modo que el proceso de monaquización afecta a toda la sociedad cristiana, ya no sólo al clero secular como ocurría dos siglos antes. La pureza de hábitos deviene un ideal también para el virtuosísimo laico. Esta extensión del modo de vida ascético a sacerdotes, obispos y, finalmente, a los laicos, es un fenómeno también tardío en la historia del cristianismo. Se trata del proceso de cristianización profunda que tiene lugar a partir del siglo XIII, como se ha tratado de mostrar en el capítulo tercero, vinculado a la extensión del temor por la identificación de los males mundanos con la

⁷⁰⁹ Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago, LOM, 2008, p. 292.

acción de fuerzas diabólicas⁷¹⁰. Un proceso en el que conviven la demanda de dirección espiritual pastoral al pastorado romano con el surgimiento de una multiplicidad de resistencias a ser conducidos de ese modo. Desde un punto de vista sincrónico, la práctica de la confesión a partir del siglo XI estaba ligada a la divinización del oficio pontificio y la juridización del gobierno pastoral romano por la cual la Iglesia mimetiza la justicia divina⁷¹¹. Se podría pensar entonces que la hermenéutica de sí y la producción de un sujeto dócil, humilde y sometido hubo de estar vinculada a la aspiración de un régimen gubernativo perfecto de súbditos/cuerpos como contendores de almas⁷¹².

En este sentido, la imbricación de las dimensiones soberano-judicial y gubernativa-pastoral en la Iglesia medieval es especialmente evidente en el ejercicio de la Justicia, especialmente en el hecho de que el juicio eclesiástico operó en un juego de solapamientos entre el foro sacramental y el judicial-punitivo. Si la cristianización profunda del siglo XIII implicaba tanto la obligación laica de participar en los sacramentos canónicos—ortopraxis- y también la necesidad de profesar la verdadera fe - la ortodoxia-, ¿qué ocurría ante el desvelamiento de una pecaminosidad herética o ante la propia negación de la competencia pastoral eclesiástica? La práctica guiada de la hermenéutica de sí, que guiaba al sujeto a un conocimiento de sí purgativo mediante la

⁷¹⁰ Foucault sitúa el proceso profundo de cristianización entre los siglos XIV y XVI sobre la experiencia del temor -a partir de los análisis de Jean Delumeau-. Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*, op. cit., 296-297. Le Goff, por su parte, localiza su comienzo unos siglos antes: “‘Alrededor del año 1000 se produjo un gran cambio que nosotros llamamos feudalidad. (...) La Iglesia (...) se esforzó por cristianizar verdaderamente a la sociedad y lo hizo de conformidad con los métodos habituales en los poderosos: la zanahoria y el palo. El palo fue Satanás. Llegado desde el lejano y profundo Oriente, el diablo fue racionalizado e institucionalizado por la Iglesia y fue una figura que funcionó bien alrededor del año mil. El diablo, azote de Dios, general de un ejército de demonios bien organizados, amo en sus territorios, el infierno, fue el director de orquesta del imaginario feudal. Pero el diablo sólo podía ofrecer –puesto que Dios en el paraíso forzosamente no admitía más que una minoría de perfectos, de santos – un más allá sin esperanzas a una sociedad que lograba cada vez menos pensar según el modelo estrictamente antagónico de los buenos y de los malos, de lo blanco y de lo negro. (...) La zanahoria fue el purgatorio. El purgatorio nace al final de esta gran transformación querida por la iglesia como una modificación de toda la sociedad: la reforma gregoriana”. Le Goff, J., *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, pp. 99-100.

⁷¹¹ “Sea como fuere; la Iglesia se convirtió -y eso es lo importante desde nuestro punto de vista- en la institución dentro [de la] cual se juridizan fundamentalmente las relaciones entre Dios y el hombre. A partir de allí comienza o se desarrolla el gran olvido de San Agustín; a partir de allí también comienza toda una serie de efectos y consecuencias que serán precisamente las cosas contra las cuales se levantará la Reforma. Y la Reforma —Luterò, Calvino—será sin duda el inmenso esfuerzo por desjuridizar las relaciones entre el hombre y Dios, esa juridización que había sido la obra de la Iglesia del siglo XIII, los siglos XII-XIII.” Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 204.

⁷¹² “Era preciso sacar de la guarida al Anticristo, esto es, al Diablo, y aniquilarlo para que no pusiera en peligro la necesaria obra de expiación purificadora. El hombre cristiano se hizo cada vez más un individuo penitente. La introducción de la confesión personal y secreta en el cuarto concilio lateranense (1215) fue uno de los resultados de esta tendencia. De ello resultó que la salvación individual y colectiva de los cristianos era solo un asunto de la Iglesia; el imperio quedaba de hecho fuera de juego”. Carozzi, C., op. cit., p.100.

negación de la voluntad propia, también hubo de permitir al gobierno pastoral el desvelamiento de voluntades obstinadas en el error, de sujetos rebeldes y soberbios. En este caso, el pecado devino un crimen y como tal habría de ser juzgado penalmente y aplicado un castigo represivo. Así, emerge la Iglesia como soberana en su representación pontifica. Foucault mismo mencionaba que el pastor, en última instancia, podría sacrificar una oveja descarriada cuando pusiese en peligro la salvación de todo el rebaño.

También durante el período del gobierno pastoral juridizado, la dirección de conciencia es la contraparte de un poder que anticipa el pecado y lo busca en los pliegues del alma. El caso límite de la construcción de la herejía medieval como crimen de lesa majestad advierte de este devenir soberano del gobierno pastoral⁷¹³. Cuando el sujeto no acepta con humildad y obediencia el ser conducido a la salvación por las formas que ofrece la Iglesia romana, deviene un criminal cuyo agravio tiene como objeto la propia institución. Con este giro, el gobierno pastoral medieval introduce en su ejercicio el principio de la conservación del soberano pontífice como requisito, amparado paradójicamente en la finalidad última de conducir a la salvación a todo el rebaño. Si la indocilidad y la soberbia han de ser amputadas cuando obstaculizan la tarea de garante de la salvación del gobierno eclesiástico, previamente han de ser identificadas y desveladas en los pliegues del alma ante signos que hagan sospechosa su existencia. Desde este punto de vista y volviendo de nuevo a la confesión, es preciso observar que esta práctica no se introduce únicamente en el foro de penitencia – “juridización de la confesión en la institución eclesiástica”⁷¹⁴–, sino también en el proceso judicial de los tribunales eclesiásticos, especialmente en relación al nuevo procedimiento inquisitorial.

La introducción de la indagación en el pastorado supuso la ampliación del campo de visibilidad del pastor sobre las ovejas como otro modo de conocer lo que acontece en cada una de las ovejas, además de la dirección de almas⁷¹⁵. En el capítulo

⁷¹³ La herejía llega a ser identificada por Inocencio III como *crimen de lesa majestad*, como había establecido el Emperador Diocleciano unos 600 años antes, pero ahora se trata de un crimen contra la Iglesia. Que la herética parvedad sea equiparada con un crimen suponía que podría ser penada por vía criminal en lugar de ser corregida sólo por vía purgativa o penitencial- propia del foro interno de la conciencia.

⁷¹⁴ Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 194.

⁷¹⁵ “Dentro de semejante espiral de sometimiento, las relaciones de conocimiento entre el pastor y cada una de las ovejas cumplen un rol decisivo. (...) Para dicha labor, como lo hemos visto, el *poder pastoral* se sirve principalmente de dos estrategias: el *examen* y la *dirección de conciencia*, que representan dos formas de integrar la individualidad en un campo de visibilidad absoluto”. Castro, R., *Foucault y el*

anterior se ha tratado de mostrar el surgimiento de la *inquisitio* como procedimiento judicial en la praxis de la justicia eclesiástica. Allí se vio que su emergencia en la persecución de los crímenes de simonía y herejía estuvo vinculada a la pretensión eclesiástica de superar los límites que imponía el juicio en el foro sacramental. Desde otro punto de vista, se trataba de superar los límites del campo de visibilidad pastoral en la práctica efectiva de la confesión cuando el sujeto se negaba a revelar el pecado secreto. Asimismo, la inquisición permitía superar también los límites del campo punitivo cuando, tras ser revelado un criminal en confesión, la Iglesia no podía castigarlo penalmente. La investigación permite al gobierno pastoral proceder a desvelar activamente el pecado secreto de aquéllas ovejas sobre las que recae una sospecha. El pastor podía iniciar una investigación para rastrear el pecado criminal a partir de la identificación de evidencias que, mediante ficciones jurídicas, adquirirían la validez como pruebas judiciales. Aquí de nuevo, la confesión –como testimonio de uno mismo– se incorpora al procedimiento judicial por inquisición como prueba de verdad. Al fin y al cabo, debido a la índole del objeto último del gobierno pastoral –el alma y su pecaminosidad–, incluso la investigación activa de la Iglesia requerirá de nuevo de la producción de una verdad de sí. El desvelamiento de la verdad judicial mediante la pesquisa eclesiástica tendrá que regresar nuevamente a la revelación del sujeto de la verdad de sí: dar testimonio de su propio pecado. Paradójicamente, con la introducción de la tortura en el proceso judicial para sonsacar una confesión como prueba inculpatória del acusado, la revelación de la verdad sí tendrá el significado de un duelo con el poder que lo acusa⁷¹⁶. Pero la derrota del acusado revelándose culpable significará la renuncia absoluta y obligada del propio yo –en cuerpo y alma–. Desde este punto de vista, la indagación es “sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión, en otras palabras, es una determinada manera de ejercer el poder. Nos engañaríamos si viésemos en la indagación el resultado natural

cuidado de la libertad, op. cit., 2008, p. 308.

⁷¹⁶ “Se advierte con claridad por qué la confesión está así íntimamente vinculada con la tortura o con la amenaza de la tortura, y seguirá estándolo mucho tiempo en el procedimiento inquisitorio. En el fondo, es uno de los restos del procedimiento acusatorio transferido al inferior del procedimiento de inquisición: alcanzar la verdad con una prueba de confesión que se obtiene mediante la tortura, una tortura frente a la cual se puede resistir o, al contrario, se puede ceder. La confesión obtenida bajo la tortura permite producir el elemento de verdad que se necesita en el nuevo procedimiento inquisitorio. Y permite producirlo como una especie o al término de una especie de prueba judicial, casi duelo; un duelo, como es obvio, desigual, entre el acusado y quien lo tortura, es decir, el representante del poder que lo persigue. La extracción de la confesión es, en el fondo, lo que podríamos llamar prueba inquisitoria de la verdad. Y creo que [si se comprende bien] el lugar particular que tuvo la confesión en ese momento, cuando volvió a introducirse dentro del procedimiento criminal, se pueden comprender no pocos rasgos de esta práctica”. Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 222.

de una razón que actúa sobre sí misma, se elabora, hace sus propios progresos; o bien si viésemos en ella el efecto de un conocimiento, de un sujeto de conocimiento elaborándose. (...) Su aparición es un fenómeno político complejo y el análisis de las transformaciones políticas de la sociedad medieval explica cómo, por qué y en qué momento aparece este tipo de establecimiento de la verdad a partir de procedimientos jurídicos completamente diferentes. Ninguna referencia a un sujeto de conocimiento y a su historia interna podría dar cuenta de este fenómeno. Sólo el análisis de los juegos de fuerza política, de las relaciones de poder, puede explicar las razones del surgimiento de la indagación”⁷¹⁷.

Desde la mirada genealógica, la importancia de la emergencia de la inquisición para Foucault reside en que dio lugar a una nueva forma de poder-saber que incidirá en las formas de subjetivación en Occidente⁷¹⁸. La inquisición establece una idea de verdad vinculada a la posibilidad de su demostración. Se trataría de otra forma de relación poder-saber que está en la base de la formación de los saberes empíricos en el siglo XIX –como la sociología, la criminología, la psicología o el psicoanálisis-. La inquisición implicaría una idea de la verdad como demostración que la diferencia de otras relaciones de poder-saber, tales como el examen y la medida u ordenación. Es un tipo de saber que construye una verdad a partir de la idea que los hechos pueden ser constatados mediante la racionalización de las pruebas vinculada a las ideas del indicio y la evidencia. Foucault advierte que este nuevo régimen de veridicción estuvo vinculado, y se insertó, en el moderno régimen de jurisdicción⁷¹⁹. La historia de las pruebas de verdad y la historia de las pruebas de justicia se cruzan también en el surgimiento de la forma de indagación medieval.

Por su parte, Foucault rastrea la genealogía de la inquisición a partir de su surgimiento en el Imperio carolingio, en su doble vertiente secular y eclesiástica⁷²⁰. Por una parte, tiene un origen vinculado a la administración del Estado carolingio y, por otra

⁷¹⁷ Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 75.

⁷¹⁸ “En esa reelaboración del derecho se inventó algo que, en realidad, no concierne tanto a los contenidos sino a las formas y condiciones de posibilidad del saber. En el Derecho de esa época se inventó una determinada manera de saber, una condición de posibilidad de saber cuya proyección y destino será capital para Occidente. Esta modalidad de saber es la indagación, que apareció por primera vez en Grecia y quedó oculta después de la caída del Imperio Romano durante varios siglos. La indagación que resurge en los siglos XII y XIII es, sin embargo, de un tipo bastante diferente de aquél que vimos como ejemplo en Edipo.” (Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*) Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 63.

⁷¹⁹ Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Madrid, Siglo XXI, 2014, p. 31.

⁷²⁰ Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 70.

parte, un origen religioso en la iglesia merovingia como *visitatio* y presente en toda la Iglesia medieval⁷²¹. En el contexto imperial carolingio, la indagación emerge con la sociedad feudal al mismo tiempo que desaparecen las viejas formas de justicia altomedievales fundadas sobre la relación de fuerzas entre el acusado y el acusador. En el momento de la emergencia de la inquisición, se re-actualizan las viejas formas del antiguo Derecho Romano⁷²². Frente a la antigua justicia germánica vinculada a resolución de conflictos entre dos partes sobre una asimetría en la posesión de armas y riqueza, la indagación carolingia introducía la posibilidad de juzgar un crimen sin necesidad de que hubiera un pleito previo entre dos contendientes o de que el delito cometido fuera flagrante –manifiesto-. La indagación requiere, por tanto, de la actividad de representantes del soberano para investigar la comisión y las causas de los delitos.

Las condiciones del surgimiento de la *inquisitio* carolingia se asemejan a las que favorecieron su cristalización como procedimiento judicial en los tribunales eclesiásticos en el siglo XIII en términos de ampliación del campo de visibilidad de un poder centralizado⁷²³. No obstante, las primeras tenían una índole especialmente administrativa cuyo objeto era el estado de los bienes y los súbitos del reino, mientras que las segundas tenían un carácter más bien político en relación a la vigilancia del desvío herético y simoníaco. Aún con todo, la introducción de la investigación tendría consecuencias en el ordenamiento político semejantes a las que provocaba la introducción de la inquisición en el ámbito penal romano⁷²⁴. En primer lugar, surge la

⁷²¹ “Este procedimiento de indagación fue utilizado por el procurador del rey —la justicia monárquica naciente— para desempeñar la función del delito flagrante que antes mencioné. La indagación será el sustituto del delito flagrante. Si se consigue reunir efectivamente a las personas que pueden garantizar bajo juramento que vieron, si es posible establecer por medio de ellas que algo sucedió realmente, podrá obtenerse indirectamente a través de la indagación y por intermedio de las personas que saben, el equivalente del delito flagrante. Entonces se podrán tratar gestos, actos, delitos, crímenes, que no están ya en el campo de la actualidad, como si fuesen delitos flagrantes. La verdad y las formas jurídicas”. Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit, p. 71.

⁷²² Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit, p. 58.

⁷²³ “El procurador del rey hará lo mismo que los visitantes eclesiásticos en las parroquias, diócesis y comunidades: procurará establecer por inquisitio, por indagación, si hubo crimen, cuál fue y quién lo cometió”. Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 73.

⁷²⁴ “Cuando los representantes del soberano debían solucionar un problema de derecho, poder, o una cuestión de impuestos, costumbres, foro o propiedad, se cumplía con un procedimiento perfectamente ritualizado y regular: la *inquisitio*, la indagación. El representante del poder llamaba a personas consideradas capaces de conocer las costumbres, el derecho o los títulos de propiedad, las reunía, hacía que jurasen decir la verdad, les preguntaba qué conocían, qué habían visto o qué sabían de oídas, y seguidamente las dejaba a solas para que deliberasen. Al final de esta deliberación se pedía la solución del problema. Este era un método de gestión administrativa que los funcionarios del Imperio Carolingio practicaban regularmente y fue empleado, cuando ya éste se había disuelto, por Guillermo el Conquistador en Inglaterra. (...) Es el famoso *Domesday Book*, único ejemplo global que poseemos de estas indagaciones que eran una vieja práctica administrativa de los emperadores carolingios. El procedimiento de indagación administrativa tiene algunas características importantes. 1) El poder político

idea de un representante del soberano o pontífice que actúa activamente y por delegación en busca de la comisión de faltas. En segundo lugar, adquiere centralidad la idea de la infracción como trasgresión a una norma institucional; tal y como ocurría en el derecho canónico con la introducción de la categoría de crimen de lesa majestad para calificar judicialmente a la herejía. Por último, es la propia institución –o su cabeza de gobierno soberana o pontificia- la parte lesionada que exige reparación y no la parte agraviada en un pleito o conflicto⁷²⁵.

Esta sería para Foucault la génesis secular, vinculada al Estado carolingio, de la inquisición como práctica administrativa de persecución de la infracción mediante la búsqueda activa de pruebas de verdad que la demuestren. Sin embargo, en el mismo contexto, Foucault observa otra línea de emergencia de la indagación vinculada al campo religioso. Lo descubre en las iglesias francas, merovingia y carolingia, donde la práctica de la indagación constituía un modo de vigilancia episcopal de los fieles y bienes de la diócesis. No estamos todavía ante la inquisición como proceso judicial en búsqueda de pruebas incriminatorias –en la persecución de simoníacos o herejes-. Aquí la indagación todavía consistía en una visita exploratoria del obispo por las parroquias diocesanas para sonsacar información sobre posibles infracciones o crímenes cometidos –*inquisitio generalis*-. En cuyo caso, habría de realizarse una segunda visita con el propósito ahora de averiguar la verdad sobre el acto cometido –*inquisitio specialis*- y los culpables⁷²⁶. Se trataba todavía de una modalidad de indagación fundamentalmente religiosa.

No obstante, sin dejar de existir en su forma espiritual, progresivamente fue incorporándose a la gestión de bienes internos es una suerte de derecho proto-administrativo. Según Foucault, la indagación del gobierno pastoral eclesiástico adquiere entre los siglos X y XII una doble dimensión administrativa y espiritual, tanto sobre la conducta pecaminosa o infractora como sobre la gestión de los bienes eclesiásticos⁷²⁷. Esta separación no resulta del todo clarificadora si tenemos en cuenta

es el personaje central. 2) El poder se ejerce, en principio, haciendo preguntas, cuestionando. No sabe la verdad y procura saberla. 3) Para determinar la verdad, el poder se dirige a los notables, personas que considera capaces de saber debido a su situación, edad, riqueza, notoriedad, etcétera. 4) Al contrario de lo que se ve al final de Edipo Rey, el poder consulta a los notables sin forzarlos a decir la verdad mediante el empleo de la violencia, la presión o la tortura”. Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 70-71.

⁷²⁵ Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 68.

⁷²⁶ Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 72.

⁷²⁷ “Esta forma espiritual y esencialmente religiosa de la indagación eclesiástica existió durante toda la Edad Media y fue adquiriendo funciones administrativas y económicas. Cuando la Iglesia se convirtió en

que la conducta del clero formaba parte de la administración de eclesiástica por el carácter espiritual de su oficio y que, además, buena parte de sus bienes tenían una índole sagrada. Las infracciones a la disciplina clerical –como la simonía, el nicolaísmo o la fornicación- suponían tanto una falta administrativa como un pecado criminal susceptible de ser juzgado en el foro externo⁷²⁸. En este sentido, la indagación se introduce en la Iglesia en la persecución de los crímenes de simonía como un nuevo procedimiento judicial que, anacrónicamente, puede considerarse un antecedente del derecho administrativo. Por otra parte, a partir del siglo XIII la inquisición se oficializa como proceso judicial para el desvelamiento de crímenes enormes como el herético sobre la idea de que la fama –el rumor- era un indicio de verdad sobre la existencia de la falta criminal, en conjunción con la ficción jurídica de lo semi-oculto. En consecuencia, la investigación -ahora en su forma de procedimiento judicial perteneciente al foro externo- comenzará a tener por objeto conductas y creencias desviadas que anteriormente eran juzgadas de forma sacramental por su dimensión espiritual. Si el alma era objeto de la indagación eclesiástica en su forma de interrogatorio confesional-sacramental –como parte de la dirección de almas-, pronto el alma también será objeto de indagación judicial en la forma de la inquisición como procedimiento penal.

La constitución de la Inquisición como un tribunal autónomo de justicia, directamente vinculado al papado, con el propósito de desvelar y erradicar la herética parvedad es un signo de la centralidad que los elementos del modelo soberano adquieren en el gobierno pastoral eclesiástico del siglo XIII. Existe además una analogía entre lo que ocurre con la inquisición en la Iglesia medieval y su introducción en la justicia secular. Foucault observa que es precisamente alrededor del siglo XII cuando se introduce la indagación en los procedimientos judiciales de los emergentes estados. Aparecía entonces la idea de la infracción y del agravio contra el soberano, tal y como ocurre en el siglo XIII en la Iglesia romana al introducir la categoría de crimen de lesa majestad –o crimen de traición-. El fortalecimiento de la figura de la infracción en el derecho introduce una relación entre la falta y la culpabilidad moral que no existía en el

los siglos X, XI y XII, en el único cuerpo económico, político coherente de Europa, la inquisición eclesiástica fue al mismo tiempo indagación espiritual sobre los pecados, faltas y crímenes cometidos, e indagación administrativa sobre la manera en que eran administrados los bienes de la Iglesia, cómo se reunían los beneficios, cuánto se acumulaba y cuánto se distribuía, etc. Este modelo, al mismo tiempo religioso y administrativo de la indagación subsistió hasta el siglo XII, cuando el Estado naciente o incluso antes, la persona del soberano que surgía como fuente de todo poder, pasa a confiscar los procedimientos judiciales”. Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 72.

⁷²⁸ Aunque terminase por ser corregido penitencialmente para evitar el escándalo, como ya se ha explicado en el capítulo tercero.

derecho germánico⁷²⁹. En la justicia bárbara, el móvil de un conflicto y su resolución era la comisión de una ofensa en la que una de las partes se expresaba como agraviado y, en consecuencia, el conflicto se resolvía de forma análoga a la guerra. La prueba de la ofensa se discernía en función de quién salía vencedor de una relación de fuerzas dada. Sin embargo, la emergencia de la infracción de la justicia eclesiástica y monárquica a partir del siglo XIII supuso la introducción de la idea que el daño criminal podría ser causado a un tercero para el que la institución soberana o pastoral reclamaba reparación. El daño era causado al cuerpo social, estatal o eclesiástico, del que el soberano era protector, al mismo tiempo que parte agraviada como cabeza del cuerpo. Según Foucault, en este marco el daño cometido contra el poder –la ley o el soberano – se asociaba con la noción de culpabilidad. La infracción no era sólo una falta, sino también un pecado. “Debido a todas las implicaciones y connotaciones religiosas de la indagación el daño será tratado como una falta moral, casi religiosa. Tenemos así, hacia finales del siglo XII, una curiosa conjunción entre la infracción a la ley y la falta religiosa. Comienzan a actuar conjuntamente las nociones de lesión al soberano y pecado, y así las encontraremos, profundamente unidas en el Derecho Clásico. Aún hoy no estamos totalmente libres de esta conjunción”⁷³⁰.

Algo análogo, pero inverso, ocurría en la Iglesia con el pecado herético. La herejía fue categorizada como crimen de traición contra Dios y, por extensión, contra el pontífice y la Iglesia como cuerpo debido a la divinización del oficio pontificio, derivado de su concepción como vicario de Cristo⁷³¹. La inserción del procedimiento judicial, ya se ha visto en el capítulo tercero, tuvo lugar precisamente en la persecución de este crimen. Por ello, aquí también es patente la doble dimensión religiosa y política, la penalización de este pecado estaba también vinculada con la conservación del oficio del pontífice. De ahí también su vinculación genética con las formas imperiales de justicia como las del Imperio Carolingio o del Imperio Romano⁷³². El Derecho

⁷²⁹ Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 75.

⁷³⁰ Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 75-76.

⁷³¹ Théry, J., “Le gouvernement romain de la Chrétienté autor de 1206: Innocent III et les debuts de la théocratie pontificale”, op. cit., p. 37.

⁷³² “Tenemos la impresión de estar frente a sistemas bárbaros, arcaicos, irracionales, y nos resulta sorprendente comprobar que fue necesario esperar hasta el siglo XII para que se llegase, a través del procedimiento de la indagación, a un sistema racional de establecimiento de la verdad. Sin embargo, yo no creo que el procedimiento de indagación sea simplemente el resultado de una especie de progreso de la racionalidad. No fue racionalizando los procedimientos judiciales que se llegó a él, fue toda una transformación política, una nueva estructura política, la que hizo no sólo posible sino además necesaria la utilización de este procedimiento en el dominio judicial. La indagación en la Europa medieval es sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión, en otras palabras,

canónico, como el derecho común, de los siglos XII y XIII tenía también un matriz justinianea. La recuperación y re-significación del Derecho romano imperial está en la base de ambos sistemas de Derecho, tanto del común como del canónico. En este sentido, como bien observa Foucault, la inquisición como forma de poder-saber está estrechamente vinculada con la tipología de relaciones de poder y relaciones de fuerza en las que emerge, al igual que la confesión⁷³³. En el caso de la Iglesia medieval del siglo XIII, las diversas formas de inserción de la indagación y de la confesión en el ejercicio de la doble justicia eclesiástica –de los foros sacramental y penal- se insertan en la economía de poder del gobierno pastoral juridizado. Ya se ha visto que el gobierno pastoral romano en el siglo XIII reclamaba al mismo tiempo la supremacía jurídica y la exclusividad de la administración de la gracia, apoyado en una administración territorial de la conducta de almas. Al introducirse aquí la posibilidad de juzgar penalmente la conducta de los parroquianos, el gobierno de las almas eclesiástico terminó por juzgar criminalmente –como traición- las creencias y comportamientos contrarios a la ortodoxia/ortopraxis.

6.7. Límites del pastorado medieval: contra-conducta y anti-pastoral.

Aunque el juicio de herejía –así como la guerra contra la herejía- es una excepción dentro de la normalidad del gobierno pastoral en su cotidianidad parroquial, el fenómeno de la inquisición papal y la introducción en los juicios de la confesión forzada por tortura, manifiestan la dimensión soberana que adquiere el gobierno pastoral durante este periodo. Desde el punto de vista del cristianismo como religión de salvación, el gobierno eclesiástico del siglo XIII amenazaba con rebasar los límites que la teología trinitaria de salvación había impuesto al confrontarlo con la existencia ineludible de un resto profano de poder –que podría ser tanto la existencia de un

es una determinada manera de ejercer el poder[re]”. Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 74.

⁷³³ “En mi opinión, la verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber se hallará en esas formas, que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber. La indagación es precisamente una forma política, de gestión, de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas y de transmitir las. La indagación es una forma de saber-poder y es el análisis de este tipo de formas lo que nos conducirá al análisis más estricto de las relaciones que existen entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas.” Foucault, M, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 79-80.

pluralismo jurisdiccional como la inaccesibilidad al juicio de los secretos del alma-. Esta doble dimensión soberana y gubernativa de la Iglesia romana medieval es la que se ha tratado de mostrar en los capítulos segundo y tercero. De manera análoga, Foucault observa que la Iglesia medieval se desviaba de lo que él entendía como modelo pastoral propio del cristianismo. Es precisamente la emergencia de contra-conducta lo que pone de manifiesto los límites internos que el pastorado en su forma eclesiástico-romana parecía rebasar por diversos motivos.

La proliferación de contra-conductas durante la Edad Media abre y manifiesta la crisis interna de la Iglesia como pastorado. Estas resistencias surgirían desde el propio campo pastoral, a diferencia de otras que tendrían como objeto y serían efecto de otras formas de ejercicio del poder como el feudalismo. Algunas formas de contestación anti-pastoral serían, para Foucault, la herejía cátara o las reminiscencias de paganismo. El propósito de los movimientos de contra-conducta también es el ser conducidos a la salvación, pero quieren serlo de otra forma, mediante otros métodos y por otros pastores⁷³⁴. Se trata de resistencias específicas del pastorado porque permanecen en el campo de la conducta. Sus demandas e impugnaciones no se dirigirían contra los modos de ejercicio de poder soberano o feudal⁷³⁵. Por el contrario, inciden en los dominios de la intervención pastoral, “tienden a redistribuir, invertir, anular, descalificar el poder pastoral en la economía de la salvación, la economía de la obediencia, la economía de la verdad”⁷³⁶. Foucault identifica principalmente cinco formas de contra-conducta pastoral: el ascetismo, las comunidades, la mística, la Escritura y la creencia escatológica⁷³⁷. El hecho de que estos cinco ámbitos den lugar a cuestionamientos internos del gobierno pastoral y pongan de manifiesto sus límites quiere decir para Foucault que en la organización real del pastorado ninguna de estas dimensiones - ascética, comunitaria, mística y escatológica- es fundamental. Se constituyen más bien como campos de batalla, espacios de contestación que caen en los márgenes, en las

⁷³⁴ “Si es cierto que el pastorado tipo de poder muy específico que asigna como objeto la conducta de los hombres –por instrumentos los métodos que permiten conducirlos y por blanco la manera como se conducen, como se comportan- y, [entonces] es un poder cuyo objetivo es esa conducta, creo que de manera correlativa aparecieron movimientos tan específicos como el poder pastoral, movimientos específicos que eran resistencias, insumisiones, algo que podríamos llamar rebeliones específicas de conducta, conservando toda la ambigüedad de la palabra ‘conducta’. Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos”. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 189.

⁷³⁵ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 197.

⁷³⁶ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 203.

⁷³⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 185.

fronteras, del propio modelo pastoral en los dominios de su intervención real.

El hecho de que estas contra-conductas se manifiesten de manera más evidente a partir del siglo XII invita a pensar su relación con la forma juridizada, absolutista y centralista que adquiriría en esta época la Iglesia romana. En el capítulo anterior hemos denominado a muchos de estos movimientos como contra-economías de salvación por dos motivos. Por una parte, porque en el caso de las resistencias a la Iglesia medieval es sumamente difícil discernir si su surgimiento está vinculado exclusivamente o principalmente al campo pastoral o si, por el contrario, también son efecto de lo que Foucault denomina como límites externos del pastorado o anti-pastorales. Desde la mirada genealógica, Foucault se refiere a estas impugnaciones como externalidades debido al alejamiento pastoral de la Iglesia medieval por su imbricación y mimetización con el poder soberano. En términos de Foucault, significa la introducción del modelo judicial en el pastorado, su imbricación con el poder civil y su propia feudalización. Pero, si se tiene en cuenta la constitución de la Iglesia como institución de administración sacramental dentro de la economía de salvación trinitaria, resulta más difícil aprehender con claridad la diferencia entre los límites externos e internos en su expresión histórica en los movimientos evangélicos y anti-clericales de la Edad Media. El problema para discernir las resistencias a la Iglesia medieval en términos de contra-conducta o anti-pastoral tendría que ver con los procesos de juridización, burocratización y centralización del gobierno pastoral romano. Tal y como se ha analizado en el capítulo anterior, existía una frontera muy débil entre lo reformista y lo herético. Esto es, similares movimientos evangelistas y anticlericales podrían ser tachados de heréticos y expulsados de la Iglesia o acogidos dentro de su ordenamiento. El criterio de expulsión o asimilación no dependía tanto de las prácticas de conducta pastoral de estos movimientos, sino más bien de su disposición a la obediencia hacia la institución eclesiástica. Finalmente, los fenómenos medievales de sacramentalización de la norma eclesiástica y de juridización de la administración sacramental hacen realmente difícil el esclarecimiento de los límites del campo pastoral y el soberano en la Iglesia.

En este contexto medieval, el apelativo de contra-economías de salvación permite categorizar conjuntamente las contra-conductas y algunas formas de anti-pastoral como el catarismo, el anti-clericalismo espontáneo y el sincretismo por influencia pagana o de otras religiones. Y, al mismo tiempo, pone de manifiesto la doble

dimensión política y económica - soberana y gubernativa- que atraviesa a las formas de organización eclesial surgidas en el marco establecido por economía de salvación cristiana. Querer ser conducidos a la salvación –junto con la economía de méritos, el tipo de obediencia pura y el revelar una verdad de sí mediante la renuncia de yo- implicaba también una decisión sobre el modo de organización de la justicia eclesiástica en relación al plan y la temporalidad de salvación⁷³⁸. Por ello, la dinámica entre las dimensiones espiritual y temporal que atraviesa el cristianismo en su organización pastoral como Iglesia introduce continuamente una tensión entre institución y carisma que se plasma en una pluralidad de modos: desde el milenarismo, pasando por la mística hasta el anti-clericalismo desorganizado⁷³⁹. Si las contra-economías de salvación expresan esta tensión constitutiva del campo pastoral, las que surgen durante el periodo medieval están vinculadas al grado de mundanización que atravesaba el gobierno pastoral romano. La Iglesia se había alejado del modelo pastoral cristiano, por ejemplo, al juzgar el pecado del error de fe como crimen. Asimismo, la acumulación de riquezas y poderes mundanos o la juridización de la cura de almas habían deteriorado su legitimidad como gobierno espiritual⁷⁴⁰. La centralización y absolutización del ordenamiento pastoral dañaba las formas particulares de organización eclesial que existían en ciertas regiones. No obstante, la mayoría de los movimientos evangélicos y anti-clericales, a pesar de su diversidad, no impugna la necesidad misma de una organización eclesial de la economía escatológica de salvación. En la búsqueda de otras formas de ser conducidos a la salvación, dichos movimientos hallaban nuevos modos de organización pastoral, frente a la Iglesia muchos simplemente reclamaban una mayor autonomía gubernativa⁷⁴¹.

La existencia de contra-economías de salvación nos confronta con el hecho de

⁷³⁸ “La teología trinitaria es a la vez política y gubernativa, constituye un reino y lo gobierna, tiene una política y *por eso* tiene una economía del número (de los salvados) y del tiempo en que se producirá la totalidad de los elegidos”. Villacañas, J. L., *Teología económica*, op. cit., p. 17.

⁷³⁹ “La expansión cristianizadora y la introducción del vector de futuro, no disolvieron el germen negador del mundo y la aspiración acósmica. En ese momento del paso de la Iglesia militante a la triunfante, se alojó el germen acósmico cristiano y desde él regresó con fuerza y se impuso sobre las mediaciones institucionales”. Villacañas, J. L., “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, op. cit., p. 84.

⁷⁴⁰ La legitimidad que ostentaba el sacerdote en la dirección de almas se transfiere paulatinamente a una organización administrativa y jurisdiccional. Con ello, la legitimidad carismática del sacerdocio de base comunitaria convive en su declive con la legitimidad burocrática de la mediante institución eclesiástica romana. La tensión que esta metamorfosis produjo se revela en las rebeliones de contra-economía-salvífica abanderadas por líderes espirituales comunitarios durante los siglos XII y XIII

⁷⁴¹ “*L’essor* del cristianismo primitivo, desde entonces, se debería comprender a partir de una tensión fundamental entre esta parusía próxima en la que la espera había sido decepcionada, y una parusía indefinidamente retardada”. Senellart, M., “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”, op. cit., p. 3.

que el cristianismo contiene en su despliegue histórico una dimensión política y jurisdiccional. La conformación de la Iglesia dentro del campo religioso tuvo lugar emulando algunas formas imperiales, tal y como muestra la administración territorial diocesana o la matriz romana del derecho canónico –a pesar de sus sustanciales diferencias-. Pero no será hasta el siglo XII cuando se profundice notablemente la tendencia jurisdiccional del gobierno pastoral eclesiástico. Entonces cristalizaría también de manera sistemática la separación definitiva entre el clero y el laicado. Esta constitución de la exclusividad clerical del ejercicio del pastado sobre una organización territorial de la pastoral trasmutó el propio campo del gobierno pastoral durante la Edad Media. La nueva economía de salvación romana, al establecer una ortopraxis/ortodoxia como única vía salvación oficial, hizo que la diferencia entre los límites internos y externos del gobierno pastoral romano fueran confusos. De hecho, el análisis de los diferentes movimientos anticlericales y evangelistas de los siglos XII y XIII muestra que la criminalización del desacato al gobierno eclesiástico hacía que algunas formas de contra-conducta devinieran anti-pastorales. Visto desde esta óptica, el gobierno juridizado y pastoral del clero sobre laicos conformó un campo de resistencias en el que las fronteras entre la contra-conducta y la anti-pastoral devenían porosas.

De hecho, Foucault considera que algunos dominios de la contra-conducta, como la mística o la escatología, son puntos fronterizos que la misma Iglesia retoma en su seno. En realidad, cuando Foucault hablaba de creencias escatológica como contra-conducta pastoral se refería al milenarismo y a la temporalización. Se trata de un matiz terminológico para distinguirlo del otro sentido con el que Foucault emplea la categoría de escatología al referirse a ella como el trasfondo escatológico que atraviesa toda la Edad Media⁷⁴². Foucault recurre al vocabulario de la escatología para diferenciar la temporalidad escatológica medieval de la moderna o gubernamental. La escatología aquí atraviesa la organización eclesiástica medieval, pero también otras instituciones como el Imperio o los movimientos de contra-conducta. El trasfondo escatológico característico de distintas instituciones medievales, como el Imperio, tiene que ver con que todas ellas comparten el propósito de la salvación. Un fin que está fuera del tiempo, pero que organiza la mundanidad mediante la determinación de los procedimientos y métodos de dirigir a

⁷⁴² Senellart, M., “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”, op. cit., p. 4.

la salvación en el otro mundo. Aunque que el fin del pastorado siempre está en la salvación - reside afuera del tiempo-, éste se ocupa tanto de dirigir el alma de los hombres como de administrar bienes, riquezas y cosas. Esta doble ocupación del pastorado emerge principalmente cuando la Iglesia se constituye como institución de salvación aplazando las promesas de una parusía pronta⁷⁴³. Es el mismo momento en el que Foucault sitúa la emergencia de la tipología de relaciones de poder propias del pastorado cristiano –economía de méritos y deméritos, obediencia pura y conocimiento de sí-.

Atendiendo a este paralelismo desde la intelección del cristianismo como religión de salvación, la historia de la Iglesia tendría también una dimensión política. La conformación institucional de la organización eclesiástica surge como efecto del aplazamiento de las promesas de salvación, esto es, del retardo indefinido de la parusía en el siglo III. La idea del retardo de la parusía ha dado lugar a una historia genealógica de la Iglesia en relación a la transformación de la comunidad escatológica primitiva en institución de salvación⁷⁴⁴. Sobre esta política y economía de salvación se habría constituido la Iglesia como institución de gobierno pastoral, precisamente en los mismos siglos en los que Foucault sitúa el inicio de la organización institucional del gobierno pastoral eclesiástico, de la organización de la religión cristiana en una Iglesia reglada⁷⁴⁵. Aquí se insertan los dos fenómenos que Foucault considera característicos de la institución pastoral: la organización del culto sacramental y la diferenciación entre sacerdotes y laicos⁷⁴⁶. Según H. Blumenberg, el

⁷⁴³ Que el pastor nunca fuese rey o nunca dejase de ejercer su poder de manera crística “no significa que el poder religioso nunca se haya asignado otra tarea que la de ocuparse del alma de los individuos. Al contrario, el poder pastoral –y ésta es una de sus características fundamentales, a la que volveré en la próxima clase, así como una de sus paradojas – sólo se ocupa del alma de los individuos en la medida en que esa dirección de las almas implica también una intervención, y una intervención permanente, en la conducta cotidiana y manejo de la vida, pero igualmente en los bienes, las riquezas, las cosas”. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 157.

⁷⁴⁴ Senellart, M., “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”, op. cit., p.3.

⁷⁴⁵ “Or, l’histoire de l’Église comme structure institutionnelle hiérarchisée ne commence véritablement qu’aux IIIe-IVe siècles. L’apousie du Christ, dès lors, n’est pas son absence dans l’attente de la seconde parousie; elle n’est autre chose que le nom même de l’effacement de l’origine au profit de la seule question qui importe pour Foucault : celle de l’invention d’une nouvelle technique de gouvernement, qui a fondé l’obligation d’obéissance, de la part des sujets, non sur la coutume, la force ou la loi, mais sur l’appel à « travaille[r] à [leur] salut avec crainte et tremblement ». De là, comme je l’ai rappelé plus haut, l’attention minutieuse portée, dans le cours de 1980, au « moment Tertullien », où émerge le principe de la crainte comme modalité essentielle du rapport du sujet à lui-même”. Senellart, M., “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”, op. cit., p.7.

⁷⁴⁶ “Por todo ello, la Iglesia deja de aguardar con esperanza el final, y pasa a concebir la historia como un

desarrollo institucional del cristianismo resulta efectivamente del retraso del fin de los tiempos y la consecuente conformación de una Iglesia para la administración sacramental⁷⁴⁷. Esto supuso históricamente el avance de una comunidad escatológica primitiva a una institución de salvación. Con la postergación del cumplimiento de las promesas de una pronta redención, se instauraba una nueva economía salvífica, sin que por ello el trasfondo escatológico de la Iglesia desapareciese⁷⁴⁸. Lo que ocurre es que el pastorado subordina progresivamente las promesas de salvación a la participación en la economía de salvación canónico-eclesiástica⁷⁴⁹. Con ello se inauguraba el desarrollo paulatino de un universalismo cristiano en el seno de la economía de salvación trinitaria. Al representarse el gobierno pastoral eclesiástico como único garante del acontecimiento futuro de un reino celeste, la Iglesia se organizaba en base a una escatología anti-apocalíptica⁷⁵⁰.

«plazo de gracia» (LM, p. 54). Esta Iglesia se convierte ahora en una institución visible o secular que detenta el monopolio de los bienes de salvación, de los sacramentos, con los cuales se apacigua las angustias escatológicas y se prepara a cada uno de los cristianos para superar la sanción divina.” Rivera, A., “La secularización después de Blumenberg”, en *Res publica*, 11-12, 2003, pp. 95-142, aquí p. 124:

⁷⁴⁷ “El futuro escatológico no sólo se había convertido en algo indeterminado, sino que había perdido incluso la relación con los bienes de la salvación, ya transferidos a la humanidad redimida. El sentimiento escatológico fundamental de la época cristiana ya no podría consistir en la esperanza de acontecimientos que llegarían al final de los tiempos, sino únicamente en el miedo ante el Juicio y la destrucción del mundo. Si la comunidad cristiana primitiva había calmado aún por la venida de su Señor, pronto la Iglesia pedirá *pro mora finis*, por el aplazamiento del final”. Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 51-52.

⁷⁴⁸ “si se quisiera presentar el proceso que hemos esbozado como una secularización – si bien en un sitio bien distinto del previsto para una secularización- no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización mediante la escatología”. Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit. p. 53.

⁷⁴⁹ “El tiempo que conducía a la escatología del fin de los tiempos cuando Cristo regresará para el Juicio, no era otra cosa que una secuencia de ciclos anuales. La meta perseguida hasta entonces era la conversión de toda la humanidad, y por eso la Iglesia, rechazó enérgicamente los cortes prematuros en el tiempo que había pregonado el montanismo.” Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000, p. 56.

⁷⁵⁰ “Se comprende bajo estas circunstancias que la Iglesia no renunciara a la escatología al dirigir la mirada de los creyentes hacia el tiempo corto y la penitencia personal, pues sabía que así aseguraba las bases de una historia de la salvación. Así como contaba cada día, contaba cada individuo”. Carozzi, C., op. cit., pp. 55-56.

6.8. Temporalidad cerrada y temporalidad abierta: del gobierno de las almas al de las poblaciones.

Este trasfondo escatológico diferencia el gobierno pastoral del gobierno de las poblaciones, la conducta basada en la dirección de almas de la gestión securitaria de las poblaciones. Mientras el gobierno pastoral dispone de una finalidad externa –la salvación en otro mundo–, el fin del gobierno de las poblaciones la gestión infinita de éstas. Así, lo distintivo del pastorado eclesiástico frente al Estado gubernamental reside en que su potestad apela a una finalidad trascendente: la redención de todos y cada uno llegará en un futuro en el que concluirá el tiempo y se iniciará uno nuevo que ya existía, pero que todavía no había llegado⁷⁵¹. Dado que ese *telos* redentor requiere un afuera del tiempo, el gobierno político está implicado en una dialéctica entre trascendencia e inmanencia que atraviesa la economía escatológica de salvación. En contraposición, la dominación gubernamental tiene como fin la gestión inmanente de hombres y cosas de acuerdo a su naturaleza como seres susceptibles de ser administrados mercantil y estatalmente. Se trata, en efecto, de una segunda naturaleza que, impresa por la lógica de la economía política y la razón de estado, trata a hombres bajo la forma social de masa de población y a las cosas como mercancías.

Mientras que el gobierno pastoral operaba sobre una temporalidad cerrada –debido al trasfondo escatológico–, el gobierno de las poblaciones opera sobre una temporalidad abierta, debido a lo ilimitado de la gestión securitaria. Foucault observa que en el Estado gubernamental “nos encontramos en una perspectiva en que el tiempo de la historia es indefinido. Es lo indefinido de una gubernamentalidad para la cual no se prevé término ni fin. Estamos en la historicidad abierta, a causa del

⁷⁵¹ “no deberá preocuparse por la salvación de los individuos. Ni siquiera tendrá que buscar nada semejante a un fin de la historia, una consumación, un punto donde se articulen el tiempo de la historia y la eternidad. Por consiguiente, nada parecido a ese sueño del último Imperio que había gobernado las perspectivas religiosas e históricas de la Edad Media. Después de todo, en el medioevo todavía estábamos inmersos en un tiempo que en cierto momento debía convertirse en un tiempo unificado, el tiempo universal de un Imperio en el cual todas las diferencias se borrarían, un Imperio universal que anunciaría el retorno de Cristo y sería el teatro donde éste habrá de acaecer. El Imperio, el último Imperio, el Imperio universal fuera el de los Césares o el de la Iglesia, era con todo algo que recorría el punto de vista de la Edad Media, y en esa medida no había gobierno indefinido. No había Estado o reino condenado de manera indefinida a la repetición en el tiempo. Ahora, al contrario, nos encontramos en una perspectiva en que el tiempo de la historia es indefinido. Es lo indefinido de una gubernamentalidad para la cual no se prevé término ni fin. Estamos en la historicidad abierta, a causa del carácter indefinido del arte político (...)” Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000, p. 249.

carácter indefinido del arte político”⁷⁵². Si, por una parte, el gobierno de las poblaciones difiere de la soberanía⁷⁵³ en los modos y la naturaleza de la relación de poder, por otra parte, también lo hace del pastorado por las diferencias en la racionalidad y temporalidad sobre las que operan. La economía de salvación cristiana requiere de una justificación extra-mundana incluso si, como en el Medievo, despliega un dominio temporal altamente mundanizado⁷⁵⁴. Por su parte, la economía política contemporánea se ve abocada a una regulación ilimitada de hombres y cosas que responde a la lógica inmanente y abstracta de la intelección de poblaciones y mercancías. En suma, la naturaleza de un cosmos divinizado cuya *ratio* residía en una dinámica entre trascendencia e inmanencia se ve desplazada por una gestión de cosas y hombres cuya *ratio* es ilimitada, aunque inmanente. El horizonte cerrado de la salvación y sus promesas desaparecen ante el nuevo horizonte abierto, carente de expectativas extra-mundanas⁷⁵⁵. La economía de salvación que regía al hombre y al rebaño a través del gobierno de las almas, se vio desplaza por la economía política que gobierna al individuo reticularmente a través de la gestión de masas de poblaciones y cosas.

La crisis del pastorado como institución eclesiástica a finales de la Edad Media y la emergencia de la moderna gubernamentalidad estatal conforman un umbral de época que muestra la escisión entre dos cosmos: uno agonizante regido por la racionalidad salvífica que atraviesa el Medievo y otro emergente orientado por la gestión ilimitada de la razón de Estado, cuya temporalidad perpetua quebró conclusivamente el viejo horizonte escatológico. Lo asombroso para Foucault de este

⁷⁵² Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 249.

⁷⁵³ “Es otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar en lo que llamamos población. Y el gobierno de las poblaciones es, creo, algo completamente diferente al ejercicio de la soberanía hasta en el grano más fino de los comportamientos individuales. Tenemos aquí dos economías de poder que me parecen muy distintas”. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 249.

⁷⁵⁴ “Es el propio cristianismo, en su síntesis evolutiva cada vez más intensa, culminada en 1075 con la evolución de Gregorio VII, el que institucionaliza y mundaniza la Ciudad de la Tierra a imagen y semejanza de la Ciudad de Dios. Durante mucho tiempo el cristianismo estuvo institucionalizado -Iglesia como institución permanente- y mundanizado -Iglesia expansiva en el mundo- y, sin embargo, no se asumieron las tesis de que las promesas de la salvación se pudieran realizar en el tiempo. Ambos aspectos se mantuvieron como preparatorios dentro de un horizonte apocalíptico que clausuraba la historia desde «afuera» del tiempo, afuera desde el cual Dios podría cumplir sus promesas”. Villacañas, J.L., «Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media», 87.

⁷⁵⁵ “Un mundo enteramente finalista, un mundo centrado en el hombre, un mundo de prodigios, maravillas y signos, un mundo para terminar de analogías y cifras; esto constituye la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre el mundo. Ahora bien, ¿en qué época desaparece esta situación? Exactamente entre 1580 y 1650, en el momento de la fundación de la episteme clásica. (...)”. Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 229.

umbral de época es que no supuso la desaparición de las técnicas de conducta pastoral, sino que se dispersaron reticularmente por diferentes instituciones que rebasaban el marco jurídico de la soberanía estatal -como la empresa, la familia o los saberes científicos-⁷⁵⁶. Es en ese momento de transición cuando se disparan las técnicas, prácticas y dispositivos de gobierno -conducta- y se acoplan a la racionalidad Estatal. El análisis genealógico del cristianismo permite a Foucault advertir que los modos empleados por el arte de conducción de los hombres y los principios de individualización del gobierno pastoral cristiano no desaparecen tras el fin de la Edad Media, sino que se resignifican al hibridarse con las formas de poder soberano-legal del Estado administrativo, como la disciplina, la policía o el sistema diplomático-militar⁷⁵⁷. Cristaliza entonces, en el umbral del siglo XVII, una transmutación de los dispositivos pastorales⁷⁵⁸.

En el texto *El sujeto y el Poder*, Foucault resume las características de “este nuevo poder pastoral”⁷⁵⁹: 1) El gobierno desplaza su propósito de asegurar la salvación en el más allá a garantizarla en la tierra mediante nuevas nociones y prácticas. La salvación en este mundo significará la garantía de seguridad, salud o bienestar, en forma de acceso a la riqueza. Los propósitos espirituales vinculados a la conducta de almas serán desplazados por propósitos terrenales vinculados a la supervivencia como cuerpo poblacional vivo. 2) Se multiplican los agentes encargados de garantizar las tareas anteriores de bienestar y benefactoría y se dispersan por instituciones de índole diversa como la familia, la medicina o la policía, entre otros. 3) Proliferan los saberes con un doble efecto globalizante e individualizante o analítico, cuyo objeto será respetivamente la población y el

⁷⁵⁶ “creo que podríamos distinguir dos aspectos del poder pastoral, el de la institucionalización eclesiástica, la cual ha desaparecido o al menos ha perdido su propia vitalidad a partir del siglo XVIII y el de su propia función, la cual se ha diseminado y multiplicado más allá de la institución eclesiástica. Un fenómeno importante tuvo lugar alrededor del siglo XVIII- este fue una nueva distribución, una nueva organización de este tipo de poder individualizante. No creo que podamos considerar al "Estado moderno" como una entidad desarrollada por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario; como una estructura muy sofisticada a la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esa individualidad puede ser moldeada de otra forma y sometida a una serie de patrones muy específicos. De cierto modo, podemos ver al Estado como a una moderna matriz de individualización, o una nueva forma de poder pastoral". Foucault, M. “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 247.

⁷⁵⁷ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y Población*, op.cit., pp.187-225.

⁷⁵⁸ Foucault, M., *Seguridad, Territorio y Población*, op.cit., p. 229.

⁷⁵⁹ Foucault, M. “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 247.

individuo⁷⁶⁰. Lo que esto pone de manifiesto es que el Estado gubernamental no es un poder únicamente totalizante al que se le pueda oponer la forma individuo, sino que es al mismo tiempo individualizante. Es efecto de la integración de los modos de subjetivación y sujeción propios de prácticas como la confesión e inquisición en los saberes científicos, en la medicina o en los regímenes de jurisdicción⁷⁶¹.

Este es, para Foucault, uno de los grandes legados del cristianismo a Occidente: “El poder pastoral se desarrolla a lo largo de la Edad Media, manteniendo relaciones estrechas y difíciles con la sociedad feudal. Se desarrolla más intensamente aún en el siglo XVI, con la Reforma y la Contrarreforma. A través de esta historia que comienza con el cristianismo y que continúa hasta el corazón de la época clásica, incluso hasta la víspera de la Revolución, el poder pastoral conserva un carácter esencial, singular en la historia de las civilizaciones: el poder pastoral, a pesar de ejercerse, como cualquier otro poder de tipo religioso o político, sobre todo el grupo, tiene como misión principal cuidar de la salvación de todos ocupándose de cada uno en particular, de cada cordero del rebaño, de cada individuo, no solamente para apremiarle a actuar de tal o cual manera, sino también para conocerle, descubrirle, para hacer emerger su subjetividad y estructurar la relación consigo mismo y con su conciencia. Las técnicas de la pastoral cristiana relativas a la dirección de la conciencia, al cuidado de las almas, a su cura, todas esas prácticas que van del examen a la confesión, pasando por el reconocimiento (*aveu*), comportan esa relación obligada de uno consigo mismo en términos de verdad y de discurso también obligado, y creo que éste es uno de los puntos fundamentales del poder pastoral y que lo define como un poder individualizante. El poder en las ciudades griegas y en el Imperio romano no necesitaba conocer a cada uno de los individuos, no necesitaba constituir en torno a ellos un pequeño núcleo de verdad que la

⁷⁶⁰ “Y esto implica que un poder de tipo pastoral, que durante centurias -y, más aun, durante milenios- se había ligado a instituciones religiosas definidas, se expandió de pronto por todo el cuerpo social y encontró soporte en una multitud de instituciones. Y, en lugar de un poder pastoral y un poder político, más o menos ligados entre sí, más o menos rivales entre sí, había ahora una "táctica" individualizadora que caracterizaba una serie de poderes: el de la familia, el de la medicina, el de la psiquiatría, el de la educación y el de los empleadores. Foucault, M. “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 248.

⁷⁶¹ Una gestión cuyo blanco principal es la población y los mecanismos esenciales los dispositivos de seguridad. El movimiento del gobierno “aísla a la economía como dominio específico de realidad y la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en ese campo de realidad. A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada”. M. Foucault, *Seguridad, Territorio y Población, op.cit.*, p.115.

declaración (*aveu*) debía sacar a la luz y que la escucha atenta del pastor debía recoger y juzgar. El poder feudal tampoco necesitaba esta economía individualizante del poder. La monarquía absoluta y su aparato administrativo todavía no sentían esta necesidad. El poder se ejercía, bien sobre toda la ciudad, bien sobre los grupos, sobre los territorios o sobre categorías de individuos. En estas sociedades existían grupos y estatutos; todavía no se había llegado a una sociedad individualista. Mucho antes del gran momento del desarrollo de la sociedad industrial y burguesa, el poder religioso del cristianismo trabajó el cuerpo social hasta constituir individuos ligados a sí mismos bajo la forma de la subjetividad, a la cual se le pide que tome conciencia de sí misma en términos de verdad y bajo la forma de la confesión (*aveu*)”.⁷⁶²

⁷⁶² Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 125.

CONCLUSIONS

The analytical and reflective character of this research conditions the way in which the conclusions are presented. An attempt has been made to analyse certain historical processes and to reflect in parallel on their conceptualisation. For this reason, the conclusions offer neither a theory of medieval Christianity nor a conclusive explanation of the causes of the shaping of the Roman Church during this period. We shall now try to shed some light on the historical and conceptual issues arising from the relationships between the different perspectives provided by the chapters. This recapitulation thus seeks to bring out the connections between the planes of intellection and the scales of analysis from which the research of High Mediaeval Christianity has been approached, between the two epistemological poles at which history and sociological theory tend to be situated.

In this sense, from a historiographical point of view – linked to empirical study – this work is thematically and chronologically very wide-ranging, which has limited the degree of historical precision of the investigation: this is clear from the avoidance of detail, and from a systematic recourse to historiography rather than the study of first-hand evidence of the past. This deficiency was necessary in order to address historical problems calling for an understanding of processes as broad as the development of Roman pastoral government. To that end, this is not a synthesis incorporating the whole body of research on mediaeval Christianity; on the contrary, an analysis has been carried out of what has been considered relevant to address the selected historical problem. On the other hand, from a sociological-philosophical point of view, the chronological delimitation of this investigation – to the High Mediaeval period – makes genealogical interpretation difficult. That is, it makes it difficult to interpret the repercussions of the phenomena studied on the development of Western political history. On the other hand, the dialogue with Foucault's analytic has aimed at approaching Christianity from the retrospective view of specific genealogy. This attempt underlines the potential that the analysis of the historical singular brings to the tracing of new genealogies, potential evidenced in the form of new historical questions, conceptual problematisations and future research lines.

As the reader will have seen, the first chapter does not actually go into the pastoral field – of the Roman Church and of Christian religiosity – but rather analyses an encompassing process: the Christianisation of the Latin world through a process of specifically mediaeval conquest and colonisation. Behind this decision lies the wish to avoid later chapters being addressed from the premise of a “tunnel history” of the Catholic Church or of modern Christian religion. Expanding the framework of intellection has also enabled us to reflect on the analytical implications of the rupture that the modern era supposed in the interpretation of the specificity of a medieval phenomenon. Finally, we have tried in this first chapter to identify some of the historical conditions – as immediate antecedents – that made it possible for phenomena such as the juridisation of Roman pastoral government or the emergence of heresies to appear within a specific relation of forces.

With these objects in mind, the first chapter has used a plural model of the interpretation of constitutional events – or in a broad sense, political – since the latter precede the papal revolution and accompany it in its development both historically and intellectually. In this way, the attempt to offset a possible anachronistic perspective has not been made at the level of theoretical-historiographic reflection: the same effect has been sought through playing with the scales of the analysis. We have not made a detailed presentation of the epistemological problems arising when approaching the mediaeval church from a viewpoint that looks for similarities between the Catholic Church and the mediaeval Roman church; nor is there a description of the conceptual changes implied by the rupture of the modern era or of the implications of their use in the study of the pre-modern past. The choice, therefore, has been made to broaden the scale of the approach by inserting mediaeval Christianity into the wider process of the expansion of Latin Christianity, as the result of a particular process of colonisation. In this context, two specific phenomena of the structuring of power have been identified in mediaeval times: feudal dominion and the social structure of the *ecclesia*. Thus a historiographic approach to the High Mediaeval period has been combined with a reflection on the challenges to conceptualising the Middle Ages into modern categories.

The first chapter made it possible to frame the formation of ecclesiastical pastoral government and the emergence of Christian counter-economies of salvation between the eleventh and thirteenth centuries – studied in the second, third and fourth

chapters – in the broader process of the territorial and social structuring of Latin Christianity. It has shown that Christianity emerged from a phenomenon that is at the same time a process of conquest/colonisation of new territories – through the organisational reproduction of Franco-Roman social models – and a particular form of Christianisation through the submission of regional churches to Roman ecclesiastical government and to its particular forms of worship and doctrine. The relationship between the first and second chapters allows us to understand that the construction of the territorial and social space of Latin Christendom – as *idealita* and *realita* – was the condition of possibility of the consolidation of the papal seat of Rome as the central autonomous government of a Latin Church with universalist tendencies during the papal revolution.

In this process of territorial and cultural conquest, analysis has identified two specifically high-mediaeval social structures that constitute the main forms of exercise of power in this period. On the one hand, feudal dominion over lands and men; and on the other, the Christian church in a broad sense, in its ambiguous role as the organisation of the community of Christians in a Church. Being two ideal models of economies of hegemonic power in the high-medieval period, these categorisations suffer from a certain theoretical precariousness: this becomes evident when we realise the regional complexities and also understand the constant changes in the context against which they took place. Nevertheless, despite the limitations in defining the specifically historical, these models have had a heuristic value in identifying the nature of the main organisational and cultural structures that spread from the Franco-Roman world to the limits of Europe. The specificity of this mediaeval colonial activity and the expansion of Christianity through conquest was manifested in the construction of a territorial and sacred organisation of space through the dissemination of replicas – or organisational and cultural models – by clerical and chivalric consortia. This form of mediaeval colonisation did not mean that asymmetrical links of uneven subjection were established between a centre and a periphery, even in spite of papal leadership, although this tendency towards homogenisation was one of the conditions of possibility for the development of Rome as a centralised ecclesiastical government, supreme and jurisdictional – as well as transnational – to which regional churches had to submit.

With the foregoing in mind, the first chapter offers the background and the framework – from the ninth to the twelfth century – that conditioned and accompanied

the papal revolution, which is studied in the second chapter. The new forms of territorialisation of sacred space and of population management created by the parish and Cluniac monasticism are closely linked to the constitution of Latin Christianity. They are also analogous to and convergent with the dynamics of feudalisation. They jointly transformed relations of kinship and forms of subsistence. It is worth emphasising here the contingency of this phenomenon that conditioned the formation of Europe. It was not a planned conquest, but an expansion of organisational and cultural models, permeated by a rationale of expansion, which had emerged as solutions to the post-Carolingian crisis. The local particularities of the high mediaeval period disappeared progressively in emerging Latin Christianity. Forms of conflict resolution, conceptions of power and justice, kinship relations, and ways of relating to the afterlife were homogenised during this period, despite the fact that regional diversities survived. On this dispossession of regional particularities was built the concept of Latin Christianity as a community and a territory unified against external worlds, such as pagans, the Muslim civilisation and Greek Christianity. The ideal of the frontier separating the Christian world from pagans and infidels also influenced the reorganisation of relations between regional Christianities and the emerging centralised Roman government. From this perspective, the first and second chapters give the background for understanding the regional case of Castilian and Leonese Christianity as peripheral and frontier, analysed in the fifth chapter.

Showing the relationship of Christianisation both to the form of feudal domination –over men and land – and to pastoral relations has avoided the projection of the characteristics of modern religious-ecclesiastical and political-state spheres into the mediaeval realm. This is an important intellectual condition, enabling us to highlight the implications, as a historical event, of the juridisation and centralisation of the Christian priesthood, and also the fact that the economy of salvation and eschatological temporality during the high middle ages are not exclusive prerogatives of the ecclesiastical body. Christianity at that time was not a religion in the liberal sense, that is, a system of beliefs that the subject chose and practiced in private. It is not useful, therefore, to look for a genealogical similarity between medieval ecclesiastical organisation and the modern Catholic Church, nor to contrast the mediaeval Church with the secular powers as an immediate forerunner of the modern state. In fact, from the point of view of the exercise of justice, the ecclesiastical institution emerging after the juridical revolution is more of a precursor of the modern organisation of the state –

despite the differences – than of other political structures of the time. This idea is derived from the analyses of the second and third chapters, where the model of the Church has been defined as that of a juridical, autonomous, hierarchical and “public” pastoral government. From this point of view, the question arises of whether there is an analogy between the figure of the pontiff of this period and that of the sovereign of emerging monarchies from the fourteenth century onwards. Starting in the twelfth century, the pontifical head of the Church sought to govern by promulgating new laws that were to be implemented through an administrative hierarchy and delegated governments or pontifical representatives, such as archbishops, bishops and papal legates. Moreover, the formation of a judicial hierarchy – an arrangement of ecclesiastical courts and a system of appeal culminating in the papal curia – is a peculiarity of a new practice of justice that bears more similarity to modern states than it does to the Law of the Germanic communities .

Nonetheless, the legal dimension of the Church is not comparable to the form of modern state sovereignty, nor can the exercise of its power be reduced to this model. Despite the high degree of ecclesiastical worldliness, the road to salvation continued to be ruled by a salvific-eschatological rationale: that is, by the guidance of souls. The mediaeval Church continued to move within the governmental framework drawn up by the economy of Christian salvation. Or in addition, as Foucault points out, the pastorate could not do without the governmental rationale of the guidance of souls. It was still an intermediary power, exercised over a plurality of subjects, and with one external purpose: to guide towards a goal in another world. It is precisely this dualism permeating the high mediaeval Church that becomes a historical problem. An attempt has been made to deal with it in the third chapter, outlining the links between the juridisation of pastoral government and the extension of new sacramental and liturgical ways of the care of souls. The development of both dimensions of power – pastoral and juridical – in an increasingly centralised and authoritarian Church was framed within the confluence of the new praxis of justice and the spiritualisation of eschatology.

The obligation to take part in the administration of the sacraments – which was exclusively offered by the priesthood – implied that salvation had to be earned through continuous personal effort, supervised by the clergy. Imposing participation in the care of souls on the laity was the way in which the pontifical office claimed to guarantee the salvation of each and every Christian. It is the new divinised conception of the

pontifical office that gives meaning to a form of ecclesiastical justice that aspires to judicial supremacy, mimicking the omniscience and omnipotence of divine justice. It is a tendency, a mere unrealised aspiration, but we have tried to show that it also determines the effective exercise of ecclesiastical justice, both in the judgment of sin and in the judgment of crime. The idea that divine justice must be the ultimate referent of every norm and sanction, and that the pontiff is its ultimate guarantor, gave rise to a complex interaction between the realms of criminal and penitential judgment. While what distinguished the specificity of ecclesiastical government was the sacramental judgment of sin, the judgment of crime did not fall completely into the hands of the secular powers. The third and fourth chapters present the borderline case in which the Church reserved to itself criminal trials for heresy and clerical indiscipline, such as simony. There follows a study of the processes leading the pastoral government to incriminate violation of ecclesiastical norms and contempt for orthopraxy/ orthodoxy; on the other hand, there is an analysis of judgement in the sacramental field of penance. We have seen that ecclesiastical sanctions introduced elements of legal judgment, also with a corrective and coercive dimension. In short, although formally there was a distinction between the two courts – internal and external – the practice of ecclesiastical justice implied an overlap between them, evidenced in the analysis of the legal processes of the inquisition, canonical denunciation and the incorporation of confession to judicial testimony.

The historical problem that arises here is that of the juridisation of ecclesiastical government during the High Middle Ages. From the perspective of Christianity as a religion of salvation and of the Church as an institution for the secular administration of spiritual goods, the juridisation of the pastorate would historically mean the politicisation of the religious sphere. The legal monopoly of the guidance of conscience, as well as the increase in judicial methods of sanction on sin, favoured the juridisation of ethics; in Foucault's analytic, however – presented in the sixth chapter – this phenomenon is perceived as the introduction of the judicial model into the ecclesiastical pastorate: that is, into the sphere of Christian religion. This Foucauldian perspective is based on the prior distinction of two models of power – sovereign and governmental – operative in modern governmentality, which are subsequently transposed to the mediaeval period. Without questioning its heuristic usefulness in understanding the governmentalisation of the State, the interpretation of the process of juridisation of pastoral government in the third and fourth chapters has also forced an examination of

the tension between the spiritual and the secular that permeates the ecclesiastical organisation and the exercise of mediaeval justice. There is, therefore, no prior split between law and morality, as would happen after the Lutheran reform: for the guidance of the soul towards the afterlife, the mediaeval ecclesiastical government has to deploy worldly methods in the administration of the goods of salvation in the here and now.

The third and fourth chapters have tried to show that, within the religious field of Christianity, the territorial and jurisdictional bases of the Church did indeed strengthen the service of the guidance of souls. On the other hand, the ecclesiastical monopoly of the goods of salvation gave rise to the configuration of a clerical and corporate government over the laity: this was the process of judicialisation of sacramental administration and sacralisation of the juridical norm. From a genealogical viewpoint, this tension incorporated in high mediaeval Christianity would imply the introduction to the law of the relationship between the notion of guilt and transgression. This leads to the question of a possible comparison between this relationship in the field of the mediaeval pastorate and that which Foucault analyses in justice in emerging late mediaeval states, where punishment for transgression of the law was linked to the idea of answering for guilt. Chapter four analyses an analogous process, showing that the incrimination of the sin of heresy was linked to the idea that damage was caused to the ecclesiastical body as a whole, or to the head of the pontifical government. Therefore, the crime had to be identified and prosecuted so that the culprit could expiate his or her guilt, and not so much that the damage could be repaired. This raises the question of whether the extension of purgative judgment on the soul through the sacrament of penance and the criminalisation of some sins – which become crimes – are the two reverse sides of the absolutisation and divinisation of pastoral government. In other words, whether the individualising and totalising effect of ecclesiastical government is connected with the concentration and intertwining of the two dimensions, pastoral and juridical, in one single power. Synchronic study only allows us to pose the problem in line with the dialogue of Foucault's analytic; to elucidate it would require opening the study to the transition into modernity, also taking into account a broad genealogy of Christianity.

This dual integration has been analysed from the point of view of the limits of mediaeval pastoral government and the express resistance it aroused, particularly the counter-economies of salvation that arose in dialectic with ecclesiastical transformations

and which thus highlight the cases of overreach and the crisis of legitimacy of the juridicised pastoral government. We have sought to show that the search for salvation by other means questioned the Roman ecclesiastical organisation, and challenged the form of the priestly office and the ways of guiding souls that were for the Church the only way to salvation. The third chapter emphasises that the proliferation of anti-clerical and evangelical movements was, in part, an effect of the process of Christianisation that led to the disciplinary reform of the Church. The expansion of Christian ethical rationalisation through population management in sacralised territorial spaces such as the parish meant the gradual abandonment of pagan magical and idolatrous elements in the relationship with the afterlife. One might think, then, that the expectations of mediation of spiritual leaders were transferred to the new ascetic ideal now associated with the priestly office. Personal conduct as the cause of vices and of Christian virtues provoked the laity's aspiration towards spiritual purity and the clerical discipline which the Gregorian reform was not in a position to fulfil; this was precisely because the mundanisation of ecclesiastical government weakened the priestly office's legitimacy for the guidance of souls. If the extension of the fear of sin and of diabolical external forces made participation in ecclesiastical salvation goods more tempting, they also created expectations of more exemplary and virtuous spiritual guidance. In this tension between charisma and the institution there emerged charismatic leaders and movements advocating other forms of organisation and of relationship with spiritual goods.

In chapters three and four we have analysed the dynamics between the emergence of counter-economies of salvation and the extension of the scope of pastoral government. It has been argued that in this dialectic, heresy is constructed as a legal category, in particular, as a crime of *lèse-majesté* or high treason. On that basis we have studied the ecclesiastical creation of devices to reveal hidden sins and to prosecute criminal sins such as simony and heresy, trying to show that the dynamics of rationalisation of judicial procedures and vigilance over sin was linked to the types of resistance offered by sinners. In other words, the development of the judicial procedures of the Inquisition, canonical denunciation and penitential confession were for the Church ways of overcoming certain limits in its ability to monitor and incriminate. It is in these “borderline” cases of ecclesiastical justice where the cross-links between the penitential and penal spheres are revealed, and where the boundaries between sin and crime become blurred.

Although these cases are secondary in terms of the regular functioning of the ecclesiastical pastorate, their analysis shows that they are not an anomaly of juridicised pastoral government. The extension of ecclesiastical trials to the secrets of the soul and the charge of contempt are the other side of the divinisation of the papal office, of the centralisation and concentration of powers in the Roman government, and of the priestly monopoly of the spiritual goods of salvation. Highlighting these links can make visible the political dimension of the rationalisation of judicial and penitential procedures accompanying the emergence of mediaeval judicial investigation or confession. Heresy becomes a crime of treason because, in fact, it means voluntarily opting to choose rejection of the ecclesiastical way of salvation. The hidden, contagious and obstinate nature of heresy makes it a crime to be unveiled, exposed, and eradicated. Voluntary disobedience and the challenge to ecclesiastical government are what constitute the criminal significance of the sin of heresy. This, on the other hand, grants the pontificate a proto-sovereign dimension, because – in order to guide salvation and without destroying the eschatological background of pastoral government – the Church arrogates the capacity to sanction what it considers to be a betrayal of its power and the recognition of its authority.

The effective construction of the crime of heresy as voluntary defiance of ecclesiastical orthodoxy and orthopraxy – and not as a deviation from them – can be seen in the study of the Castilian-Leonese case presented in the fifth chapter. At the time, heresy was not an important phenomenon in the frontier peripheral Christianity of the region. Its shaky and belated integration into the Roman economy of salvation prevented the rise of heretical counter-economies of salvation. On the one hand, the Christianisation – or ethical rationalisation – propagated by the reform was weaker in this peripheral border territory. On the other, the Castilian-Leonese Church itself did not proactively incorporate canonical orthodoxy/orthopraxy until after the period covered by this work. The influence of the more moderate scope of the Franco-Roman Christianisation process meant that no secular expectations arose regarding the priesthood; there was no evidence of spiritual aspirations such as those that led to the emergence of evangelical and anti-clerical counter-economies of salvation, especially in the regions of Languedoc, northern Italy and the Rhineland.

The process of territorial conquest of the Spanish kingdoms over the Muslim dominions led to the coexistence in Castilian-Leonese Christianity of Muslim influences

expressed in Mozarabism, with the Frankish influence and the constructed memory of the Visigothic church. In view of this peculiarity, the main objective of the Gregorian reform was to make these domains submit to papal obedience and celebrate the Latin liturgy – the two factors that defined allegiance to Latin Christianity from the tenth century onwards – to the detriment of the fight against simony and Nicolaism. It is significant that in Castile and Leon papal intervention was obliged to relegate the project of *libertas ecclesiae* to second place. The change of rite – from the Mozarabic to the Latin – took priority over the search for ecclesiastical autonomy in the management of its goods and services in relation to the secular powers. The situation of these kingdoms at the frontier and the dynamics of territorial conquest over the Muslim dominions would determine the bishops' attachment to the royal court and account for their habits, rather more chivalrous than clerical. The clerical hierarchy was especially concerned with the territorial assignment of the newly conquered lands, in particular with the diocesan distribution of clerical offices and benefits; while the limited inclination to apply the canons of the Fourth Lateran Council in provincial councils and local synods highlights the scant interest of the Castilian and Leonese clergy in Roman orthopraxy and orthodoxy.

The difficulty of incorporating the Gregorian disciplinary reform and the scant moral rationalisation among learned clerics conditioned the way in which the new pastoral was introduced in the thirteenth century, different from that of learned moral theology. This has been the interpretation of the fifth chapter, contrasting the scarcity of scholastic treatises of moral theology and sacramental doctrine with the proliferation in this period of clerical poetry in the vernacular, combining elements of worship and minstrel songs. There are few examples of manuals of confession, catechism, sermons or penitence produced by the Castilian-Leonese clergy, or of texts that have been preserved. However, other types of intellectual activities did develop. On the one hand, there was prolific activity of translating profane texts from Muslim and Hebrew cultures, including exemplary tales which would only be Christianised when they arrived in the Frankish world, and were included in collections of *exempla* used to prepare sermons. Meanwhile, in this period there also proliferated a type of clerical poetry in the vernacular, combining certain themes of Franco-Roman pastoral literature with minstrel tones and motifs. These facts were addressed in the fifth chapter, considering the peripheral and frontier character of Castilian Christianity, putting forward the hypothesis that this clerical poetry – mixing minstrel playfulness with

clerical pastoral subjects – was a way of adapting learned moral theology to the Castilian audience and its sensibilities. Its clear Frankish influence and marked pastoral themes set its origin in learned clerical environments, while the incorporation of minstrel forms of recital shows that it had to be adapted for an audience that was unfamiliar with theological and moral doctrine. A panoramic view of the process of religious normalisation – of morals, doctrine and worship – promoted by Rome in this period permits this interpretation.

At the end of the thirteenth century, the integration of Castilian Christianity into Roman institutions and the acceptance of its religious models were still precarious. The fifth chapter seeks to interpret this particularity within the framework of the expansion of Latin Christianity as a process of conquest and colonisation linked to the papal leadership – presented in the first and second chapters – in which the kingdoms of Castile and Leon comprise a frontier and peripheral society. This situation also explains the special nature of the Roman intervention and the operation of the ecclesiastical consortia. The Gregorian reform had to focus – rather than on the struggle against simony and Nicolaism and the autonomy of the priesthood – on establishing forms of compliance with papal authority and the acceptance of the Roman liturgy, which implied the disappearance of the Mozarabic or Toledo rite. The resistance provoked by the liturgical change illustrates some of the ideas put forward in the first chapters: that mediaeval liturgical normalisation cannot be understood from the modern religious sphere – the personal sphere of belief – and that it implied the loss of regional particularities in the conception and organisation of spiritual goods. The Castilian case thus makes it possible to shed light on the political dimension of Roman pastoral government.

Most of the historical problems and conceptual reflections that appear in the first five chapters have been reflected again in the dialogue established with Michel Foucault's analytic of Christianity. These conclusions have already introduced some questions raised by the confrontation of the study of the historical singular of medieval Christianity with the Foucauldian conceptualisation of the Christian pastorate. In a way, Foucault's genealogical perspective has permitted a somewhat different look at the object of study, raising new questions about more concrete historical analysis and the interpretation of the history of the ways of exercising power.

One of the central questions that emerges from this confrontation is how to

understand the juridisation of mediaeval pastoral government based on the analytical differentiation of the models of sovereign and governmental, legal and pastoral power proposed by Foucault. That is, how to explain that in the religious field of Christianity the institutional organisation of the Church adopts jurisdictional and repressive methods precisely in order to lead mankind to salvation. In the sixth chapter, we reflect on whether this medieval phenomenon can be understood by placing it on the margins of the model of strictly Christian pastorate analysed by Foucault, or whether it is also necessary to resort to the intellection of Christianity as a religion of salvation, and to the spiritual/secular tension that runs through the ecclesiastical organisation. In the latter case, the legal dimension of the mediaeval church is not explained by the historical integration of the judicial model into the pastorate. On the contrary, juridisation should be understood as a development arising from an internal tension of pastoral government since the institutionalisation of the administration of the sacrament.

It seems to me that dialogue with Foucault's analytic becomes really fruitful in the analysis of inquisition and confession. The genealogical perspective has highlighted the significance of the emergence and expansion of these two ways of managing power. The relationship of man to truth and self-renunciation implied by the practice of confession comprises a kind of subjectivation that spread throughout a plurality of modern knowledge and practices such as medicine, psychiatry, or psychoanalysis. Foucault thus demonstrates that the hermeneutics of self that emerges with the Christian pastorate and develops particularly with penitential confession in the twelfth century would be at the base of the Western constitution of a particular type of ethical subject. For its part, the Inquisition would have inaugurated a form of sustained power-knowledge about a conception of truth as capable of being demonstrated by the rationalisation of proof or evidence. From this point of view, the emergence of the inquisition and confession have been framed in the genealogy of modern regimes of veridiction and jurisdiction.

But Foucault also emphasises that the incorporation of investigation – as a way of demonstrating the truth of the criminal fact – and confession – or testimony in itself as a proof of truth – in judicial proceedings was linked to a particular form of the exercise of power and of the conception of justice. Indeed, the genesis of penitential confession and the inquisition as judicial procedures are framed in the Roman pastoral government of the centuries analysed in this doctoral thesis. For this reason, Foucault's

perspective has been partially adopted in order to return to the analysis of such devices, trying first to emphasise the crossover between the hermeneutics of self and the sacrament of penance – or expiatory practices – and, secondly, the development of the inquisition as a judicial procedure in the persecution of criminal sins, particularly heresy. In the latter process, confession is also inserted as a judicial testimony of the commission of a crime. The problem that we have sought to address is the relationship between the emergence of these devices – and their intertwining – with the specific governmental and jurisdictional dimensions of the High Mediaeval Church. Inquisition and confession appear from this intellectual perspective as forms of expansion of the capacity of vigilance and incrimination of the pastoral government. This approach has underlined the dimension of external government – of others – that confession has in the context of the mediaeval ecclesiastical pastorate, which has in turn raised some historical and conceptual problems that open possible future avenues of research.

The first problem that arises is the introduction by the Christian pastorate of the Inquisition as a judicial procedure on criminal sins such as simony and heresy; the latter even became an autonomous court, focusing on the persecution of *heretica pravitas*, “the evil of heresy”, and other criminal conduct. In his analysis, Foucault suggests the existence of a link between judicial inquisition and the practice of the justice of state sovereignty. The practice of investigation assumes that transgression of certain laws is an offence to sovereignty, and that for this reason the crime of treason must be discovered and punished without any need for prior accusation, since the damage is done to the social body and, for this reason, to its head. For Foucault this is a parallel process, but it is the opposite of what we have seen in the mediaeval Church: equating the violation of the law with a religious offence.

This issue opens up the possibility of considering the sovereign dimension of pontifical pastoral government from the thirteenth century and its relationship with the governmental dimension. The research would have to address the type of specific link between the types of individualisation and aggregation used by mediaeval pastoral government, compared to those of the modern state. The analysis of the practice of confession from the perspective of pastoral government – and not from self-knowledge – seems to indicate that the retreat into interiority and the conformation of the Christian ethical subject are linked to the sovereign-governmental or juridical-pastoral duality of the exercise of ecclesiastical power. On the basis of this research, the clues to address

this problem lead to a rethinking of the relationship between the ecclesiastical institution and the rationale of the economy of salvation; and on the other, to an analysis of the internal relationship between the rationale of political economy and the institutionalism of the modern state. With this arises the question of the existence of a Reason of the Church as an anomalous forerunner to the Reason of State. That is, whether the element of sinfulness suffusing pastoral government gave rise to a concept of Justice and Law that would be transferred – transfigured – to the rationale of the government of the State.

This line of research would have to take account of the leap of epoch that Foucault himself analyses as the collapse of mediaeval eschatological temporality and the inauguration of an open temporality representing the governmentalisation of the state – the management of populations. Further work is required on the links, differences and transformations between the economy of salvation – government of souls – and the political economy – government of populations. This would need to be examined in terms of the type of relationship between the two economies of salvation and of politics with the rationale of the mediaeval Church and the modern state respectively. The understanding of the establishment of the juridical pastoral government of the Middle Ages on the basis of Foucauldian models of exercise of power thus opens the possibility of continuing with a genealogical study taking into account the organic interweaving of the two dimensions – pastoral and juridical – in the mediaeval Church, looking into the political-constitutional dimension implied in different ways by the salvation economy – and closed eschatological temporality – and political economy – with its open, infinite temporality. This would imply going back into a study of the passage from medieval to modern times from the Foucauldian perspective, but integrating it with the sociological vision of mediaeval Christianity as a religion of salvation and with the constitutional dimension of the emergence of the modern capitalist economy.

Another of the lines of research that stems from this work is the deepening of the analysis of this process from an anthropological viewpoint. This analysis would need to address methods of individuation and subjectivation in their specific mediaeval form, taking into account in more detail vernacular knowledge and "popular" culture. There are a great number of aspects that could be highlighted. It would be useful to try to understand the syncretism of peripheral religiosities such as Mozarabism, to give

evidence and reflections on how the process of institutional and cultural normalisation affected the daily life, representations and habits of these people. The counter-economies of salvation, especially the heretical ones, have already been extensively studied, but it would be useful to try to interpret them from the analysis carried out here of the medieval ecclesiastical pastorate. A better and closer understanding of the motives and praxis of communities that resisted ecclesiastical government would probably bring new interpretations. In the same sense, it would be fruitful to take a more anthropological approach and make a conceptual reflection on the process of Christianisation and the new types of marginalisation it produces – lepers, gentiles, Jews, pagans, etc. This research could be completed with a more precise and detailed analysis, for example, of the types of subjectivity linked to specifically High Mediaeval ethical rationalisation, how men related in their daily life with the feeling of guilt, or what psychic structures were involved in the fear of the devil.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong-Partida, M., "Priestly marriage: the tradition of clerical concubinage in the Spanish Church", *Viator*, 40, 2, 2009, pp. 221-253.
- Ayala, C., "Definición de cruzada: estado de la cuestión", *Clío y Crimen*, 6, 2009, pp. 216-242.
- Balestrini M. C., Chicote, G., "El mester de clerecía en la encrucijada entre oralidad y escritura", *Anclajes. Revista del Instituto de Análisis Semiótica del Discurso*, 1,1, 1997, pp. 43-58.
- Barbero, A., "El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispanas en los siglos VI y VII", en *Studia historica (Medieval)*, V, 1987, pp. 123-144.
- Bartlett, R., *La formación de Europa*, Valencia, PUV, 2003.
- Baso, A., "La iglesia aragonesa y el rito romano", en *Argensoa*, 7, 1956, pp. 153-164.
- Bautista, F., "El renacimiento alfonsí: renovatio y saber en la producción cultural de Alfonso X (1252-1284)", en *La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia (Actas de la XL Semana de Estudios Medievales de Estella. 16 al 19 de julio de 2013)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2013, pp. 85-96.
- Bellini, P., *Res Publica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Florencia, Le Monnier Università, 1981.
- Berend, N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000- c. 1300*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996
- Bishko, C.L., "Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny", en *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, London, 1980, pp. 1-136.
- Black, J., "What was conciliarism? Conciliar theory in historical perspective", en T., Brian y Linehan, P., *Authority and power. Studies on medieval law and government presented to Walter Ullmann on his seventieth birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980
- Bloch, M., *La société féodale*, 2 vols., Albin Michel, París, 1939 y 1940: I. *La formation des liens de dépendance*. 1939; II. *Les classes et le gouvernement des hommes*, 1940, Collection L'évolution de l'humanité, vol. 34 et 35.
- Bloch, M., *Apología para la Historia o el oficio del historiador*, FCE, México, 2001.
- Bloch, M., *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 2009.
- Blumenberg, H., *La legitimidad de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- Bois, G., *La revolución del año mil*, Crítica, Barcelona, 2015.
- Bonnassie, P., *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1984.
- Boutruche, R., *Señorío y feudalismo: I. Los vínculos de dependencia*, Siglo XXI, Madrid, 1995.

- Brambilla, E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Brambilla, E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Brentano, R., *Two churches: England and Italy in the 13th century*. University of California Press, Berkeley, 1988
- Brown, E. A. R., “La tiranía de un constructor: El feudalismo y los historiadores de la Europa medieval”, en Little, L. K. y Rosenwein, B. H. (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003, pp. 239- 272.
- Brunner, O., *Land and Lordship: structures of governance in medieval Austria*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.
- Cardini, F., “Guerra y Cruzada”, en Le Goff, J. y Schmitt, J-C (ed.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 314-315.
- Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005.
- Castro, R., *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, UCM, 2004.
- Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, LOM, Santiago, 2008.
- Clanchy, M., *From memory to written record: England 1066-1307*, Wiley-Blackwell, Londres y Cambridge, 1979.
- Cohn, N., *En pos del Milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015
- Conte, E., *La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval*, Madrid, Universidad Carlos III, 2016.
- Conte, E., y Madero, M., (eds.) *Procesos, inquisiciones, purebas: homenaje a Mario Sbriccoli*, Buenos Aires, Manantial, 2009.
- Corella, M., “Notas para una lectura política de la obra del Beato de Liébana”, en *Res publica*, 17, 2997, pp. 9-32.
- Costa, P., “La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías”, en *Res Publica*, 17, 2007, pp. 33-58.
- Chevalier, P., “Étudier l'Église comme « gouvernementalité »”, en *Bulletin du centre d'études médiévales (BUCEMA)*, 7, 2013. URL: <https://cem.revues.org/12874>.
- Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2010
- Dalarun, J., *Gouverner c'est servir*, Paris, Alma, 2012.
- Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape: l'Espagne et Rome (586-1085)*, Bibliothèque d'histoire médiévale, Paris, 2010.
- Deyermond, A. D., *Historia de la literatura española: La edad Media*, Ariel, Barcelona, 1995.

- Díaz, J., *La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media*, Madrid, Arco Libros, 1998.
- Duby, G., “La Féodalité? Une mentalité médiévale”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol.13, núm.4, 1958, pp. 765-771.
- Duby, G., *Féodalité*, Gallimard, París, 1996.
- Duby, G., *Guerreros y Campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Duby, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid, 1992.
- Eiximenis, F., "L'Ars praedicandi de Francesc Eiximenis", edición de Martí de Barcelona, en *Analecta sacra tarraconensia*, 12, 1936 pp. 301-40.
- Estepa Díez, C., *real y sociedad: estudios sobre el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)*, Universidad de León, León, 2011.
- Fernández Conde, F.J., *La religiosidad medieval en España* (2 vols.), Trea, Oviedo, 2008.
- Fossier, A., “La contagion des péchés (XIe –XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir”, en *Tráces. Revue de Sciences Humaines*, 21, 2, 2011, pp. 23-39.
- Fossier, R., *Enface de l'Europe : X^e-XII^e siècle : aspects économiques et sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1982
- Fossier, R.; Poly, J-P.; Vauchez, A., *El despertar de Europa, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Foucault, M. *El gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979 1980)*, Madrid, Akal, 2016.
- Foucault, M., “Post-Scriptum. El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Foucault, M., *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Editions Gallimard, 1994.
- Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Siglo XXI, Madrid, 2014.
- Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, Madrid, Akal, 2008.
- Franchini, E., *Abracalabra (Los exorcismos hispanolatinos en el Códice de la Razón de Amor)*, “Revista de literatura medieval” 3, 1991, pp. 77-94.
- Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure: The birth of *Inquisition*, the end of ordeals, and Innocent III’s vision of Ecclesiastical politics” en *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, en Castillo R (ed.), *Studia et textus historiae iuris canonici*, vol. 7, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, pp. 97-111.
- Ganshof, F. L., *El Feudalismo*, Ariel, Madrid, 1985.

- García de Cortázar, J. A., *Historia religiosa del Occidente medieval ((años 313-1464)*, Madrid, Akal, 2012
- García García, A. (ed.), *Synodicon Hispanum, VII. Burgos y Palencia*, BAC, Madrid, 1997.
- García García, A., "Innocent III and the Kingdom of Castille", en Moore, J. C, Brenda, B. (eds.), *Pope Innocent III and his world*, Brookfield, Ashgate, 1999, pp. 337-350
- García y García, A. (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*. Monumenta iuris canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1981, c.1.
- García y García, A., "Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense en Castilla", en Vasquez, I. (ed.) *Studia historico-ecclesiastica. Festschrift für Prof. Luchsius G. Spätling*, Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, Roma, 1977, pp. 249-282.
- García y García, A., "Tradiciones Textuales en el Derecho Canonico Medieval", en Pennington, K.; Chodorow, S.; Kendall, K.H., *Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law* Syracuse, Città del vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 2001, pp. 1-26.
- Gaudemet, J., *Église et cité: histoire du droit canonique*, Paris, Cerf-Montchrestien, 1994.
- Girolamo, A., "Iglesia y Papado", en Le Goff, J. y Schmitt, J-C (ed.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003
- Glick, T., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- Gómez Redondo, F., *Edad Media. Juglaría, clerecía y romancero*. Vol. 2, Madrid, Visor, 2012.
- González, A., *Historia de la España musulmana*, Labor, Barcelona, 1929.
- González, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, CSIC, 1960.
- Grabowski, R. "Economic Development and Feudalism", en *The Journal of developing areas*, 25, 1991, pp. 179-196
- Grau, S., "Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón", en *Anuario de Estudios Medievales* (AEM), 39/1, 2009, pp. 3-25.
- Grau, S., *Cátaros e inquisición en los reinos hispánicos (siglos XII-XIV)*, Madrid, Cátedra, 2012.
- Guerreau-Jalabert, A., "El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio", en Pastor, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 85-105.
- Guerreau-Jalabert, A., "*Spiritus et caritas*. Le baptême dans le société médiévale", en Hériter, F., Copet- Rougier, E., (dir.), *La parenté spirituelle*, London, Routledge, 1995, pp. 133-194.
- Guerreau, A. *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984.

- Gy, P-M., "La papauté et le droit liturgique aux XIIe et XIIIe siècles" en *The religious roles and the papacy: ideals and realities 1150-1300*, Ryan, C. (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989
- Hamy, A., "Juan Gil de Zamora, Apis Dei: hallazgos homiléticos y propuestas", *Studia Zamorensia*, 23, pp. 71-93, aquí pp. 74-76.
- Henriet, P., "La guerra contra el islam: una guerra santa, pero ¿según qué criterios?", en Ríos, M. (ed.), *El mundo de los conquistadores*, Sílex, Madrid, pp. 319-338.
- Henriet, P., "De la recherche d'une idiosyncrasie hispanique à l'étude des échanges culturels intra-chrétiens. En guise d'introduction", en *Memini*, 18, 2014, publicación en línea, URL: <http://memini.revues.org/719> [consultado el 19 marzo de 2016].
- Henriet, P., "Les saints et la frontière en Hispania au cours du moyen âge central", en Klaus, H., y Jaspert, N., (eds.) *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich: Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, Europa im Mittelalter*, 7, Akademie Verlag, Berlín, 2007, pp. 361-386.
- Henriet, P., *La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica*, "Memoria ecclesiae" 24, 2004, pp. 13-79.
- Hilton, R., *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Hilton, R., *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés en 1381*, Siglo XXI, Madrid, 1978,
- Illich, I., *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz/Planeta, México D.F., 1990.
- Iogna-Prat, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, UNAM, 2010
- Iogna-Prat, D., "Churches in the Landscape" en Noble, T.F.X. y Smith, J.M.H. (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities c.600-c.1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008
- Iogna-Prat, D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006
- Karmy, R., «Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía "teológica" de la subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault», *Psicoperspectivas*, 8 (2), 2009, pp. 192-223, 2009, pp., 218-220.
- Kern, F., *Derecho y Constitución en la Edad Media*, Kyrios, Valencia, 2013.
- Kuttner, S. y García García, A., "A new eyewitness account of the Fourth Lateran Council", en Kuttner, S., *Medieval councils, decretals, and collections of canon law IX*, Taylor and Francis, Ashgate, pp. 115-178.
- Kuttner, S., y García y García, A., "A New Eyewitness Account of the Fourth Lateran Councils", *Traditio*, 20, 1964, pp. 123-129.
- Ladner, G.B., "The Concepts of Ecclesia and Christianitas, and their relation to the idea of papal plenitudo potestatis, from Gregory VII to Boniface VIII", en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 18, Roma, 1954
- Lambert, M., *Medieval Heresy: Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford and Malden, Blackwell, 2002.
- Lauwers, M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005

- Le Goff, J., *El Nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.
- Le Goff, J., *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2003
- Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- LeBras, G., "Canon Law," en Crump, C.G. y Jacobs, E.F., (eds), *The Legacy of the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press 1926
- Leyser, H., "Clerical purity and the re-ordered world", en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Lillo, F., "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (O.F.M.) (ca. 1241-ca. 1318): 'El liber sermonum' y el 'Breviloquim sermonum virtutem et vitiorum'", *Erebea* 1, 2011, pp. 83-101.
- Lillo, F., *Sermonario de Juan Gil de Zamora. Estudio preliminar, edición, traducción y comentario de siete de sus sermones*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, 2011.
- Linehan, P., "The Spanish Church revisited: the episcopal gravamina of 1279", en Tierney, B y Linehan, P. (eds.): *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on his Seventieth Birthday*, pp. 127-47, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 127-147.
- Linehan, P., *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975.
- Lòbrichon, G., *La religion des laïcs em Occident, XIe – XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994
- Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident: XIe–XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994.
- Lomax, D. W., "Reforma de la Iglesia y literatura didáctica" en Rico, F., *Historia y crítica de la literatura española*, vol. 1, tomo 1, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 182-186.
- Madigan, K., *Medieval Christianity. A new history*, New Haven, Yale University Press, 2015
- Martínez Martínez, F., "A modo de introducción: Fritz Kern. Historiador universal, historiador del derecho", en Kern, F., *Derecho y Constitución en la Edad Media*, Kyrios, Valencia, 2013, pp. 7–76.
- Méhu, D., *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XVe siècle)*, Lyon, Presses universitaires, 2001
- Moore, I. R., *La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Moore, I. R., *La guerra contra la herejía: Fe y poder en la Europa medieval*, Barcelona, Crítica, 2014.
- Moore, I. R., *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona, 2003.
- Morín, A., "La penalización de la *sola cogitatio* en el derecho del bajo medioevo a partir de un comentario de Jacobo Butrigrario" en Conte, E., y Madero, M., (eds.) *Procesos, inquisiciones, pruebas: homenaje a Mario Sbriccoli*, Buenos Aires, Manantial, 2009, pp. 205-224.

- O'Callaghan, J. F. "Innocent III and the kingdoms of Castile and Leon", en Moore, J.C. y Bolton, B. (eds.), *Innocent III and his World*, Brookfield, Ashgate, 1999, pp. 317-335.
- Orlandis, J., *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica: cuestiones fundamentales*, Barañáin, EUNSA
- Parain, C.; Vilar, P.; Soboul, A. y otros, *El feudalismo*, Ayuso, Madrid, 1975.
- Pastor, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- Pennington, K., "Popes, Canonists, and Texts 1150-1550», en *Collected Studies Series*, 412, Aldershot, Variorum, 1993.
- Pennington, K., "Torture and Fear: Enemies of Justice", en *Rivista internazionale di diritto comune*, 19, 2008, pp. 203-242.
- Pérez, M. *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, edición de García García, A., Alonso Rodríguez, B. y Cantelar Rodríguez, F., Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002.
- Perrot, A., "The bishops of Rome, 1100-1300" en Rubin, M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Pomian, K., *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007.
- Prodi, P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonia, Il Mulino, 1992.
- Prodi, P., *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bolonia, Il Mulino, 2001.
- Reglero, C., "Restauración diocesana y memoria regia en León y Castilla", en Rodríguez, A., y Martínez Sopena, P., *La construcción medieval de la memoria regia*, PUUV, Valencia, 2011, pp. 87-106.
- Reglero, C., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León, 2008.
- Reilly, B. F., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Resl, B., "Material support I: Parishes, en en Rubin", M. y Simons, W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Rico, F., "La clerecía del mester", *Hispanic review*, 53, 1, 1985, pp. 1-23
- Rivera, A., "La secularización después de Blumenberg", en *Res publica*, 11-12, 2003, pp. 95-142.
- Rodríguez A., y Hudson, J., (eds.), *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, Brill, 2004.
- Rodríguez, A., "La política eclesiástica de la monarquía castellano-leonesa durante el reinado de Fernando III (1217-1252", *Hispania*, 48, 168, 1988, pp. 7-48.
- Rodriguez, A., "Légitimation royale et discours sur la croisade en Castille aux XIIe et XIIIe siècles", en *Journal des Savants*, 2004, pp. 129-163.
- Rubin, M., y Simons, W., *The Cambridge History of Christianity. Vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

- Ruiz Dominguez, J. A., *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- Rust, L. D., *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá, EdUFMT, 2013
- Sánchez Albornoz, C., "En los albores del culto jacobeo", en *Compostellanum*, 16, 1971, pp. 37-71.
- Sánchez Herrero, J., "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana", en Linehan, P. (ed.) *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Biblioteca apostólica vaticana, Città del Vaticano, sin año, pp. 349-72.
- Santiago-Otero, H., "Guido de Monte Roterio y el 'Manipulus curatorum'", en Kuttner, S. y Pennington, K. (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolic vaticana, 1980, pp. 259-265.
- Schatz, K., *Papal Primacy: From Its Origins to the Present*, Collegeville, Minnesota Liturgical Press, 1996.
- Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Struhart, Buenos Aires, 2002.
- Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982.
- Senellart, M., «Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, (revista electrónica), 7, URL :<http://cem.revues.org/12872>.
- Smith, J. D., "The papacy, the Spanish kingdoms and las Navas de Tolosa", *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 20, 2011, pp. 157-178.
- Smith, J.D., "La guerra contra los musulmanes en España «en palabras» del papa Inocencio III", en Ayala, C.; Henriet, P.; Palacios, J. S. (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Casa de Velázquez, Madrid, 2016 pp. 207-218.
- Soto Rábanos, J. M., "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", *Hispania sacra. Revista española de historia eclesiástica*, nº 58, 2006, pp. 411-447.
- Spiegel, G., *Romancing the past: the rise of vernacular prose historiography in thirteenth-century France*, University of California, Berkeley, 1993.
- Strayer, J. R., "Feudalism in Western Europe", en Coulborn, R. (ed.) *Feudalism in History*, Princeton University Press, Princeton, 1956, pp. 15-25.
- Strayer, J. R., *Los orígenes medievales del Estado Moderno*, Barcelona, Ariel, 1981.
- Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) Vol 3.*, Pedro Montero, Madrid, 1854.
- Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) Vol VI*, Pedro Montero, Madrid, 1859.
- Thery, J., "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", en Marie-Madeleine de Cevins; Jean Michel Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 373-386.
- Thery, J., "Innocent III, le rêve de la théocratie" en *Les collections de L'Histoire*, 26, 2006, pp. 58-61.

- Théry, J., "Le gouvernement romain de le Chrétienté autour de 1206: Innocent III et les debuts de la théocratie pontificale", en *Mémoire dominicaine*, 21, 2007, pp-33-37.
- Théry, J., "Le triomphe de la théocratie pontificale du IIIeconcile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303)", en De Cevins, M-M. y Matz, J-M. (dir), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010
- Toubert, P., *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Barcelona, Crítica, 1990
- Uría, I., "Gonzalo de Berceo, estudiante en Palencia y colaborador en el 'Libro de Alexandre'", *Berceo*, 155, 2008, pp. 27-54.
- Vaneigem, R., *Las herejías*, México, Ed. Jus, 2008.
- Vauchez, A., *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- Verger, J., *Gentes de saber en la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.
- Verger, J., *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad media*, Editorial Complutense, Madrid, 2001
- Villacañas, J. L., "Teología economica. Analisis critica di una categoria", en *Filosofia politica*, 3, 2013, pp. 409-430.
- Villacañas, J.L., "Apéndices", en *La formación de los reinos hispánicos*, Espasa Calpe, Madrid, 2012. Publicados en línea: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/respublica/hispana/DOC0013-JVB.pdf>, p.126.
- Villacañas, J.L., "Apéndices", en *La formación de los reinos hispánicos*, Espasa Calpe, Madrid, 2012
- Villacañas, J.L., «Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, pp. 81–96, 2007, p. 93-94.
- Villacañas, J.L., *La formación de los reinos hispánicos*, Espasa, Madrid, 2006, 277.
- Weber, M. *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002.
- Weber, M., *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012
- Wickham, C., "Fuerzas productivas y lógica económica del modo de producción feudal", en *Sociedades precapitalistas*, vol.1, num.2, 2012, pp. 1-25.
- Wickham, C., "Memorias del subdesarrollo: ¿Qué ha hecho el marxismo por la historia medieval, y qué puede hacer aún?", en *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, núm. 41, 2009, pp. 85-100.
- Zadora, R., "The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early-Medieval Landscape of France and England in the 7th-12th Centuries: A Reconsideration" en *Medieval Archaeology*, 47, 1, 2003